Ethics in the Conflicts of Modernity



ألسدير ماكنتاير

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

مقالة في الرغبة والتفكير العملي والسردية

ترجمة: عبيدة عامر غضبان

تقديم: د. حجاج أبو جبر





دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

مقالة في الرغبة والتفكير العملي والسردية

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

مقالة في الرغبة والتفكير العملي والسردية

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

ألسدير ماكنتاير

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

مقالة في الرغبة والتفكير العملي والسردية

ترجمة

عبيدة عامر غضبان

تقديم

الدكتور حجاج أبو جبر





العنوان الأصلي للكتاب

ETHICS IN THE CONFLICTS OF MODERNITY

An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative

ALASDAIR MACINTYRE

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

مقالة في الرغبة والتفكير العملي والسردية

ألسدير ماكنتاير

الطبعة الأولى، 2025
عدد الصفحات: 422
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-221-2
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2025

ابن النديم للنشر والتوزيع
وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 25 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الإمارات العربية المتحدة - مركز الأعمال
مدينة الشارقة للنشر - المنطقة الحرة
خلوي: 28 28 69 3 961+
Email: rw.culture@yahoo.com
info@dar-rawafed.com
www.dar-rawafed.com

توزيع: دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص.ب. 113/6058
بيروت-لبنان

المحتويات

إصلاح الحداثة
الرغبات والغايات والسعادات

حجّاج أبو جبر

ربما ما يميز مشروع ألسدير ماكنتاير عن غيره من المشروعات النقدية الراهنة هو الجمع بين التفكيك وإعادة التركيب. فلا يكتفي بتفكيك مقولات التنوير والحداثة ومآلاتها، بل يسعى لإصلاح الحداثة من داخلها.

في هذا المشروع المزدوج، لا يقدم ماكنتاير إجابات جاهزة يمكن تلخيصها في وصفة سهلة، بل يستكشف أسئلة وأجوبة متنافسة لإرادات متنازعة، ويوضح مدى مقدرتها التفسيرية، ويفتح مساحات لشبكة من المفاهيم البديلة، استنادًا إلى مصدرين أساسيين: أولهما الصياغات الجديدة والمعاصرة لفلسفة الأخلاق الأرسطية، وهي صياغات شارك في تطويرها قديمًا مفسرون مسلمون ويهود ومسيحيون، ومنهم ابن رشد وموسى بن ميمون وتوما الأكويني؛ وثانيهما الانفتاح على الحقول المعرفية الأخرى، خاصةً علم الاجتماع والتحليل النفسي والتاريخ والأنثروبولوجيا والأدب ونظريات السرد المعاصرة.

يحتوى الكتاب على أكثر من أربعمئة علامة استفهام تتصل بالنظريات العقلية الغربية في التحسين والتقبيح (النظرية التعبيرية)، في مقابل نظرية الفضيلة من منظور الأرسطية الجديدة. بالطبع لا يتناول ماكنتاير الحَسن والقبيح في علاقتهما بأوامر الله ونواهيه، بل يكشف عن المنازعات الغربية حول أحكام الحَسن والقبيح بالنظر العقلي. وقد بذل مترجم الكتاب عبيدة عامر غضبان قصارى جهده لنقل هذه المنازعات إلى اللسان العربي، مع التزام تام ببنية اللغة الإنجليزية.

ثمة افتراض رئيس في الحداثة الغربية بأن الفضيلة عجزت عن حكم العالم، وأن هذا العجز اقتضى تأسيس نظام عقلاني يحقق الحرية والأمن. لا يعارض ماكنتاير هذا الافتراض، بل يرمي إلى تحرير أخلاق الحداثة من وعيها الزائف، ودفعها إلى التخلي عن ادّعاء عالميتها التي تستهدف فرض التجانس الثقافي واستعمار المستقبل. ويتطلب هذا المشروع البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، ووضع افتراضات ومفردات مختلفة، بحيث تنتقل بؤرة الاهتمام الفلسفي من مفاهيم المجتمع والنظام والبنية والتقدم إلى مفاهيم الفاعل والفاعلية والفضيلة والخير العام والازدهار البشري.

يُحدد ماكنتاير ست سمات لأخلاق الحداثة منذ ميلادها وحتى القرن الحادي والعشرين، وتكشف هذه السمات عن تحيزاتها وادعاءاتها بأنها أخلاق مطلقة:

1) تبنِّي فكر علماني وممارسة علمانية تستمد مرجعيتها من داخلها.
2) ادّعاء امتلاك نموذج أخلاقي عالمي يناسب الثقافات والنظم الاجتماعية كافة.
3) فرض ضوابط تساعد كل فرد على تحقيق رغباته ومصالحه.
4) استخدام مفردات شديدة العمومية والتجريد، ومنها مفردات المنفعة، والواجب، والحق.
5) ادّعاء تفوق أخلاق الحداثة الغربية كأنها المرحلة العليا والأخيرة في التاريخ الأخلاقي البشري.
6) فرض مجموعة من النواهي الميتافيزيقية، مثل النهي عن القتل والسرقة والكذب، مع إمكانية انتهاك هذه النواهي بتبريرات عقلانية.

هذه السمات تفترض وجود مرجعية أخلاقية عقلانية واحدة من أجل ضمان التماثل والتجانس والامتثال، ومن ثمّ الاستقرار السياسي والاجتماعي. لكنها تتجاهل الفاعل الأخلاقي وأنماط حياته وممارساته الاجتماعية، وتفصل الفضائل عن الجوانب السياسية والقانونية والجمالية والاجتماعية والاقتصادية، وتشترط تفسير الفضائل بأنها استعدادات متوافقة مع مبادئ أخلاقية مبررة، وتُلغي الطابع

الأخلاقي عن مفردات أخرى مثل الصدق والكرم واللطف، لأنها فضائل تعمل من دون احتياج للمبادئ[1].

أمّا مشروع ماكنتاير فيؤكد أن الفضيلة تُوجِّه القرار الأخلاقي، وأن الالتزامات الأخلاقية تتحقق في جماعة الانتماء، وتصدر عن ممارسات اجتماعية، وهذا التصور يفتح المجال على تفكيك المرجعية الأخلاقية الغربية وسردياتها الكبرى[2]، خاصةً سردية التقدم العلمي والتكنولوجي المرتبطة بالسيطرة على الطبيعة والتحكم فيها، وإعادة تركيبها ضمن فكرة «الازدهار البشري» (أو «عمارة الأرض» في المجال التداولي الإسلامي).

في حين أن نظريات الحداثة الأخلاقية تتمركز حول الأفعال، ينصب اهتمام ماكنتاير على الفاعل الأخلاقي الذي يتخلق بالفضائل المتجسدة في تقاليد وممارسات اجتماعية. هنا يعارض ماكنتاير تيارين مهيمنين في نظريات الحداثة الأخلاقية المتمركزة حول الأفعال: تيار متمركز حول الأفعال المتصلة بتعظيم النتائج (النتائجية consequentialism، ومنها المذهب النفعي)، وتيار متمركز حول الأفعال المتطابقة مع الضوابط الأخلاقية (الأخلاق الواجبة deontology، ومنها المذهب الكانطي)[3]. تلتقي النتائجية مع الأخلاق الواجبة في الدفاع عن «أخلاق بلا فضيلة»[4]. أمّا أخلاق الفضيلة عند ماكنتاير فتُحدد موضوع الفلسفة الأخلاقية بأنه الخير الخُلقي المتجسد في الفضائل التي يعيشها الفاعل الأخلاقي في جماعات الانتماء، وليس المنفعة الفردية أو الواجب الأخلاقي الكانطي أو أي معايير مستنبطة عقليًّا[5].

---

(1) ستانلي كلارك، النزعة الضد-نظرية في الأخلاقيات، ترجمة منصف الداودي، تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، 47/ 12، 2014، ص 186-187.

(2) محمد أوريا، النظريات الأخلاقية المعاصرة وإشكاليات التطبيق: المعضلة الأخلاقية واتخاذ القرار نموذجًا، تبين للدراسات الفلسفية والدراسات النقدية، 36/ 9، 2021، ص 22.

(3) منير الكشو، من وجهة أخلاق الفعل إلى وجهة أخلاق الفاعل: جدل النتائجية والآدابية وأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة .تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، 47/ 12، 2024، ص 119- 135

(4) فتحي المسكيني، فلسفة الأشياء الصغيرة، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2017، ص 129.

(5) المرجع السابق، ص 130.

يكشف ماكنتاير عن نمطين متنافسين من التفكير العملي: إشباع الرغبات الفردية، وتحقيق الازدهار البشري. لا ينكر ماكنتاير أهمية الرغبة البشرية، بل يرى ضرورة عملية في تنويع الرغبات وتوسيعها وتطويرها أو تهميشها وإرجائها وتغييرها. وتربط الرغبة في قاموس ماكنتاير بالمستقبل، لكنها تقترن أيضًا بتأمل الفاعل الأخلاقي لمساراتها الماضية وتحولاتها الراهنة وآفاقها المستقبلية.

بديلًا عن مفهوم «التقدم» المرتبط بانطلاق التاريخ إلى حد الكمال (الفردوس الأرضي)، يقوم مشروع ماكنتاير على مفهوم «الازدهار البشري،» وهو صورة مجازية مركبة ومتعددة الأبعاد تستحضر العالم الطبيعي للحيوان والنبات، لكنها تشير أيضًا إلى حقل دلالي أوسع يتجاوز العالم الطبيعي، خاصةً البيئة المساعدة على النمو الأخلاقي، وليس فقط النمو الاقتصادي والمادي الذي ارتبط بفكرة التقدم في سياقها الغربي. ورغم وجود تصورات متنافسة للنمو الأخلاقي، فإن ماكنتاير يؤكد أن هذا التنافس لا يمثل مشكلة، بل إنه علامة دالة على الازدهار البشري، ضمن القدرات التي يتيحها استعمال اللغة البشرية.

تتيح اللغة البشرية مجموعة من القدرات اللازمة للازدهار: القدرة على التأمل عن طريق إثارة الأسئلة والإجابة عنها، والقدرة التواصلية بشأن المصالح الفردية والعمومية، والقدرة على تصور مسارات بديلة للمستقبل، والقدرة على التعبير عن حالات الأمل والإحباط والنجاح والفشل في سرديات فردية وجمعية. وربما تنطوي هذه السرديات على تشويه بعض جوانب الواقع أو تحريفها، لكن يتمتع البشر بالقدرة على مساءلة أنفسهم، وتحديد الأخطاء والتعلم منها، ومن ثمّ القدرة على الخروج باستنتاجات تقييمية لحقائق الازدهار البشري. ويصبح اكتشاف حقائق الازدهار هو الناتج المشترك للسرديات المتنافسة، بدلًا من الانقسام المزمن الذي يعتري الخلافات في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.

ارتبط تاريخ الحداثة بالتقدم العلمي والإبداع في الفنون والآداب والتحرر الاجتماعي والسياسي، لكنه ارتبط أيضًا باختزال الرغبات وتشويهها. على سبيل المثال، اختزلت الخيالات الفلسفية المهيمنة فكرة الفاعلية البشرية في مقولات أحادية البعد مثل تعظيم المنفعة، كأن المنفعة هي الدافع الرئيس والطبيعي والعالمي للفعل البشري، بل والغاية النهائية للوجود البشري.

إن التوجه نحو غاية معينة، كما يرى ماكنتاير، يحدث في حياة الممارسة التي يعيشها الفاعل الأخلاقي، وفق موقعه وموضعه في العالم، ووفق ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي ظروف تتجاوز تعظيم المنفعة أو حتى فكرة حقوق الإنسان (استقلال الفاعل وتمتعه بحرية الاختيار) أو المصالح الفردية أو المصالح الفئوية (مثل مصالح الأقليات العرقية أو الحركات النسوية)، بل تتشابك المصالح الفردية مع المصالح العمومية. ومن ثمّ، لا يمكن تجريد «الأخلاقي» من «السياسي» و«الاجتماعي»، وهنا يشير ماكنتاير إلى تلاقي أرسطو وماركس في نظرتهما إلى الفاعل البشري بوصفه كائنًا مُوجهًا نحو غاية تتجاوز المصالح الفردية والجماعية، وإن كان ماكنتاير يدرك أن غاية الغايات أو الغاية الكبرى في الحياة تتجاوز نطاق فلسفة الأخلاق، ويبدأ عندها اللاهوت الطبيعي.

استدعاء ماكنتاير لكارل ماركس يساعده في إثارة أسئلة كثيرة حول نشأة الدولة الحديثة والاقتصاد السياسي، خاصةً أخلاقيات الرأسمالية التي ترى أن اقتصادات السوق الحر هي المحركات الوحيدة للنمو، وأن التقدم يُقاس بالناتج المحلي الإجمالي. ويعني ذلك أن «أخلاقيات السوق» تلعب الدور الأكبر في تشكيل رغباتنا وتوجهاتنا وتوقعاتنا، بل إنها تغزو خيالاتنا، وتستعمر أذواقنا وتفضيلاتنا، ويتوارى الاهتمام بالنمو الأخلاقي، وينحصر دور الأسرة والمدرسة والجامعة في إعداد قوة عاملة قادرة على تحقيق غايات النمو الاقتصادي والازدهار الاستهلاكي. بل إن أخلاقيات السوق قد تدمر أنماط الحياة المغايرة، لأن عقلانيتها العملية تعجز عن تفسير فضائل مثل الحُب، والإيثار، والكرم،

والصداقة، والأخوة، والتضامن، والتآلف، والتراحم، والعون، والنصرة، والتضحية بالنفس.

والأهم أن هذه الثقافة المهيمنة تفترض أن السعادة حالة إيجابية خالية من الهموم والمخاوف، وأنه يمكن تحقيقها بتلبية التفضيلات والرغبات الاستهلاكية (فكرة «الوعي السعيد» أو «الإنسان ذو البعد الواحد» في فلسفة هربرت ماركوزه). ويلفت ماكنتاير انتباه القارئ إلى أن دراسات السعادة بهذا المفهوم مُضلِّلة، لأنها تغفل مفاهيم الرضا والاكتفاء والعفاف، ولا ترى دورًا للشدائد والمحن والمخاوف والمصائب في تشكيل الوعي الاجتماعي وإضفاء المعنى على الحياة وتحديد الغاية منها، بل تصبح الحياة الخيّرة المحفوفة بمثل هذه المخاطر حياة تعيسة بمعايير دراسات السعادة.

وهذا يعني أن الفاعل الأخلاقي السعيد عند ماكنتاير قد يُوصف بأنه إنسان تعيس بلغة أخلاقيات السوق؛ لأنه يتأمل رغباته ويثير جملة من الأسئلة الإشكالية قبل الإقبال على الفعل، ومنها: كيف أتصرف في هذا الظرف إن كنت أريد تعظيم تلبية تفضيلاتي، وتحت أي قيود؟ وكيف أتصرف في هذا الظرف لتحقيق خيرنا العام؟ وما موارد الوقت أو المال أو المهارة التي عليّ/علينا تخصيصها لهذا الأمر؟ وما المخاطر المتوقعة؟ وما درجة الخطر المقبولة؟ وما الوزن الذي يجب منحه لاعتبارات الأمد البعيد، بدلاً من الأمد القصير؟ وما ردود الفعل المتوقعة من الآخرين لأخذها بعين الاعتبار؟ وما مسؤوليتي/مسؤوليتنا تجاه الآثار الجانبية لهذا الأمر؟ وهل هذا هو الوقت المناسب لفعل ذلك؟ وتشير هذه الأسئلة جميعها إلى رغبة في التحلي بالفضائل قبل تعظيم التفضيلات والمنافع. وهذا يعني، كما أوضح كانط، أن السعادة لا تتناسب مع الحَسن دائمًا، وأن جعل الإنسان سعيدًا أمر يختلف كل الاختلاف عن جعله خيِّرًا، وأن جعله ذكيًّا فطنًا أمر يختلف عن جعله فاضلًا[6].

---

(6) إمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، كولونيا، منشورات الجمل، 2002، ص 136.

ماذا الذي نستطيع فعله إزاء استغلال الرغبات وتشويهها؟ لا يُعوِّل ماكنتاير على التنظير الفلسفي المجرد المنعزل عن الحياة اليومية، ويدعو لانفتاح فلسفة الأخلاق على نظريات السرد المعاصرة.

ليست فلسفة الأخلاق وحدها التي انفتحت على نظريات السرد المعاصرة، بل انفتحت عليها أيضًا الفلسفة السياسية، والسيوسيولوجيا المعاصرة. وكان مشروع زيغمونت باومان، على سبيل المثال، نموذجًا لانفتاح السوسيولوجيا على الأدب والفنون، وكان الهدف منه تأكيد علاقة التكامل والإثراء المتبادل، لا الانفصال والاستقلال، من أجل فهم أفضل للتجربة البشرية[7].

يتعلم الأطفال والشباب والكبار بالاستماع للقصص أو قراءتها أو مشاهدتها حتى إنها تُشكل رغباتهم وتفكيرهم العملي. فلا يحتاج الأطفال والشباب والكبار إلى مزيد من التنظيرات المجردة والحُجج الفلسفية، بل إلى مزيد من السرديات حول علاقة الفاعل بغايته النهائية وأسئلته العملية: «كيف أصبحت حياتي حتى الآن؟» و«ما الذي عليّ فعله لتسير جيدًا في المستقبل؟»

هذه الأسئلة تأتي في سياقات اجتماعية، وتُعين الفاعل/ القارئ/ المستمع/ المشاهد/ المتلقي على تحديد قدراته ومحدودياته، ونجاحاته وإخفاقاته، حتى تنجدل أقواله وأفعاله في أثناء التأمل، أو ينتقل، كما يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، من النص إلى الفعل. ولهذا الغرض يسوق ماكنتاير أربع سرديات لشخصيات اتخذت مسارات واختيارات في توجهها نحو غاية نهائية، فيفكك مفهوم السعادة ويُعيد تركيبه في صلته بتشكيل الرغبة والتفكير العملي والغاية النهائية.

---

(7) Zygmunt Bauman and Riccardo Mazzeo (2016). In Praise of Literature. Cambridge: Polity Press.

الأخلاقيات في نزاعات الحداثة

يستكشف ألسدير ماكنتاير بعض الادعاءات الفلسفية والسياسية والأخلاقية المركزية للحداثة، مؤكداً أن رفضها شرط أساسي للفهم الصحيح للمصالح البشرية. في نقاشه المتسع، ينظر ماكنتاير كيف علينا فهم الأحكام المعيارية والتقييمية، وكيف يمكن تشخيص الرغبة والتفكير العملي، وما الذي يعنيه امتلاك معرفة وافية بالذات، وما الدور الذي تلعبه السردية في فهمنا للحياة البشرية. يتساءل ماكنتاير أيضاً عن إمكانية إدراك الظرف الحديث من منظور نيوأرسطي أو توماوي (نسبة إلى توما الأكويني)، ويبين أن الأرسطية التوماوية، مستنيرة بتبصرّات ماركس، تقدم لنا موارد لتأسيس سياسة وأخلاقيات معاصرة تتيح لنا وتطالبنا أن نتحرك ضد الحداثة من داخلها. يعتمد هذا الكتاب الثري والمهم على أفكار ماكنتاير بالأخلاقيات والفلسفة السياسية ويوسعها، وسيكون بالغ الأهمية للقراء في كلا المجالين.

استقال ألسدير ماكنتاير من التدريس في جامعة نوتردام عام 2010، وهو مؤلف كتاب **بعد الفضيلة** (1981) الحائز على عدة جوائز، بجانب كتب أخرى منها مجلدان من المقالات، **مهمات الفلسفة**، **والأخلاقيات والسياسة** (كلاهما عن كامبريدج، 2006)، **إديت شتاين: توطئة فلسفية 1913- 1922** (2005)، **الإله والفلسفة والجامعات: تاريخ للتقليد الفلسفي الكاثوليكي** (2009).

في العالم، موجودون بكل حال؛
ما زال الجمر يغلي تحت الرماد

جورج كامبل هاي

ملاحظات حول الترجمة

بدءا من عنوان الكتاب، يميّز الكاتب بشكل جليّ وفارق بين الأخلاقيات/ الإيتيقا (ethics) والأخلاق/ النظم الأخلاقية (morals/ morality). لا يختص ماكنتاير بهذا التفريق المبثوث في مباحث الفلسفة والأخلاقيات والسياسة باختلافها، ولذا فمن الجدير الوقوف هنا للتفريق بينها لأهميتها أولا، ولحضورها الكبير على امتداد الكتاب ثانيا.

باختصار، في حين أن كلا المفهومين يتطرقان لـ"الخير والشر" و"الصواب والخطأ"، يمكن القول إن الأخلاق ذات بعد شخصي ومعياري فردي منطلق من إيمان الشخص وقناعاته الذاتية، في حين أن الأخلاقيات ذات بعد قياسي جماعي (على مستوى المجتمع ككل أو بعض أماكنه المحددة، كأخلاقيات العمل أو الأسرة أو النادي.. الخ) وهي بذلك أقرب لما يعرف بالتراث الإسلامي بـ"الآداب"، كما في **آداب العالم والمتعلم**، أو **آداب الكاتب**، أو يمكن تقريبها كما في التفريق بين فقه العبادات وفقه المعاملات.

لنأخذ هذا المثال التوضيحي. يعمل كل من عمرو وزيد كأساتذة في مدرسة. بينما يمتلك عمرو **أخلاقا** واضحة بالتزامه الشخصي والذاتي بتقوى الله والصدق، فهو لا يلتزم كثيرا **بأخلاقيات** المدرسة، سواء بكونه، مثلا، لا يستطيع العمل بشكل فعال ضمن فريق أو أنه كثير الغيبة والنميمة. على العكس، يمكن لمن يرى زيد خارج المدرسة أن يقول إن **أخلاقه** ليست محل الكثير من الإعجاب، لكن هذا لم ينعكس على **أخلاقياته** إذ أنه يحترم زملاؤه ويحفظ قدرهم بحضورهم وغيابهم.

بعد ذلك، هناك مستوى ثانٍ من التفريق داخل **الأخلاق/ النظم الأخلاقية**

لدى ماكنتاير، وهو التفريق بين نظام محدد بعينه من "الأخلاق"، والتي يكتبها بالإنجليزية بالحرف الكبير (Morality)، ويقصد بها أخلاق الحداثة المتقدمة، والأخلاق عموما (morality) الموجودة خارج الحداثة وما تستبطنه من مركزية أوروبية. ولذا اقتضى تنويه القارئ الكريم أنه، ولعدم إمكانية استخدام الحرف الكبير عربيا، أفرق بين هذين النظامين باستخدام عبارتي "أخلاق الحداثة"، والأخلاق عموما. خصص ماكنتاير الفصل الثالث كاملا للتفريق بينهما.

أخيرا، هناك إيضاح ثالث يقتضى التنويه. على طول الكتاب، وفي فلسفة ماكنتاير بشكل عام، تحضر كلمات good وgoods و"good" (بوضعها بين قوسين) كمصطلحات أساسية. ورغم أن الترجمة البديهية والمتداولة لهاتين الكلمتين، على التوالي، هي "جيد" (مقابل سيء) و"سلع"؛ إلا أنني لجأت عوضا عن ذلك إلى حسن (مقابل قبيح) ومصالح (مقابل مفاسد)، لحضورها بشكل مركزي كذلك في الفلسفة الأخلاقية وعلم الكلام الإسلاميين، تحديداً ضمن مباحث الحسن والقبيح (العقليين والدينيين)، والمصالح والمفاسد، وما ارتبط بها من نقاشات تجد صداها وامتدادها في فلسفة ماكنتاير من ناحية، وفي الواقع العملي المعاش للقارئ الكريم في العالم العربي والإسلامي على الناحية الأخرى. أما بالنسبة لكلمة "good" والتي أراد بها ماكنتاير الحسن الكامل، فقد ارتأيت ترجمتها "الخير" بكونه منتهى الحسن ومحل الحسنات.

وكما هي العادة، يجد القارئ الكريم تدخلاتي التوضيحية كمترجم بين معقوفين [ ] إن كانت قصيرة بما يسمح المتن، وإلّا؛ بتخصيص هامش لها باستخدام النجوم (*) عوضا عن هوامش الأرقام الموجودة في المتن الأصلي.

تمهيد

قُسّمت هذه المقالة لخمسة فصول. الأسئلة المطروحة في مطلع الفصل الأول، حول رغباتنا وكيفية تفكيرنا بها، أسئلة حاضرة كثيراً لدى العوام غير الفلسفيين، بيد أنهم حالما يشرعون، ولو قليلاً، بمحاولة إجابة هذه الأسئلة سيجدون أنهم، ربما عن غير عمد، أصبحوا فلاسفة وأنهم يحتاجون قدرا أدنى من الموارد المفاهيمية والاستدلالية التي يوفرها الفلاسفة المحترفون، ولذلك، يصبح تحريهم البحثي (enquiry)* فلسفيا مثل تحرينا هذا. لكنّ الفلسفة في ثقافتنا أصبحت بالأغلب تخصصا أكاديميا محصورا، يخاطب ممارسوها غالبا بعضهم فقط، لا العوام المتعلمين. وفوق ذلك، وقع الممارسون أنفسهم، على مدى الخمسين عاما الماضية، لضغوط من النظام الأكاديمي لينشروا أكثر وأكثر كشرط لاستمرارهم الأكاديمي، ولذلك، صارت لدينا مدونة علمية متضاخمة، بقدر لا يمكن عادة الإحاطة به، لغالبية المواضيع المهمة فلسفيا، ويجب قراءتها كتوطئة قبل إضافة بحث علمي إليها. أنبه القراء أن إحالاتي لهذه الأدبيات منتقاة وقليلة. لو أنني قصدت الخوض بكل الكتابات المرتبطة المنشورة عن فلسفة العقل وعن الأخلاقيات، ثم إيضاح قدر توافقي مع الادعاءات المقدمة من مؤلفيها، لكتبت كتابا هائل الحجم وبصيغة لن يفهمها القراء العوام الذين كتب هذا الكتاب لأجلهم.

(*) التحري البحثي (inquiry أو enquiry، بحسب الإنجليزية الأمريكية) في فلسفة العلوم هو العملية الفكرية الهادفة لزيادة المعرفة أو حل الإشكالات، وذلك بتقييم وجمع وتحليل المعلومات وصولا لنتيجة. الأساليب التقليدية الثلاثة للتحري هي الاستنباط (من العام إلى الخاص) والاستقراء (من الخاص إلى العام) والاستدلال. ارتبط التحري بعلم المنطق المعياري، وهو حاضر فلسفيا بشكل بارز لدى تشارلز ساندرز بيرس، وويليام جيمس، وجون ديوي.

ومع أنني لم أفعل ذلك إلا أنني شققت طريقي الخاص ببطء وألم - وإن كان الألم ببعض الأحيان فقط ألم الملل - عبر المهم من تلك الأدبيات، وأضمن لقرائي من الفلاسفة المحترفين أنني إذا لم أقم بالإحالة لمدونة شاسعة من الأعمال المنشورة، بما فيها أعمالهم، فهذا لأن أيا منها لم يعطني سبباً للتخلي عن الآراء المطروحة أو الحجج المقدمة في هذا الكتاب أو تعديلها. أدعو قرائي للتمعن بحجتي المديدة بطريقتهم الخاصة، مهما كانت. ليس هدفي الرئيسي ضمان موافقتهم، إذ أن ضمانها من عدمه يعتمد بشكل رئيسي على القناعات والافتراضات التي يستحضرونها معهم أثناء القراءة، وإنما دعوتهم لإعادة النظر بمواقفهم بضوء حجتي المطروحة.

تؤدي تحريات الفصل الأول لطريق فلسفي مسدود، لمواجهة بين موقفين متنافسين متعارضين، هما التعبيرية (Expressivism)* ونوع بعينه من الأرسطية (Aristotelianism)**، وهما مجموعتا أطروحات ومحاججات عن معنى واستخدام «الخير» وطبيعة المصالح، لم يستطع المدافعون عن أي منهما تقديم أسباب كافية لنقادهم وخصومهم لتغيير آرائهم. ما يهمنا هو أن العلاقات بين الرغبات والتفكير العملي، من كل من وجهتي النظر المتنافستين هاتين، تُدرك بشكل مختلف للغاية، وأن الطريق المسدود، رغم كونه نظريا، ذو تبعات مهمة على الممارسة. هل هناك أي طريق لتجاوزه؟ استراتيجيتي في الفصل الثاني هي التوجه نحو نوع آخر من التحري، تحرٍ آخذ به بعين الاعتبار بعض السياقات الاجتماعية والثقافية التي عمل بها التنظير الفلسفي حول قضايا معينة، وكيفية عمله بها. أولي انتباها محددا للكيفية التي يؤدي بها هذا التنظير لإنتاج مفاهيم

(*) التعبيرية هي موقف ما وراء أخلاقي يؤكد أن الجمل الأخلاقية لا تعبر عن حقائق توصيفية، وإنما عن توجهات تقييمية، بحيث أن اللغة ليست أكثر من تعبير عن هذه التوجهات. نضجت المدرسة التعبيرية كامتداد للمدرسة الانفعالية (emotivism)، كما سيظهر تاليا في المتن.

(**) وهي ببساطة التراث الفلسفي المتأثر بأعمال الفيلسوف اليوناني الكلاسيكي أرسطو، لا سيما بالمنهجية المنطقية بدراسة الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقيا، وهي ممتدة بامتداد المباحث التي تطرق لها أرسطو، كالفيزياء والأحياء والمسرح والموسيقى والشعر والسياسة والأخلاقيات.

مغلوطة بالأخلاقيات والسياسة بتمويه الوقائع الاجتماعية والاقتصادية لأزمنة وأمكنة بعينها. أتنبه كذلك لأن علاج هذا التنظير، جزئياً على الأقل، هو تنظير أفضل؛ تنظير قادر على جعلنا أكثر وعيا بهذه الوقائع نفسها. توفر الأمثلة المستقاة من ديفيد هيوم (David Hume) وأرسطو (Aristotle) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) وكارل ماركس (Karl Marx) خطوة أولى نحو إعادة التفكير بالعلاقات بين التنظير الفلسفي والممارسة اليومية، بحيث يصبح ممكنا طرح أسئلة، لم تطرح بعد، عن الاستنتاجات التي وصلتها في الفصل الأول؛ أسئلة معنية بالسمات المرتبطة بالسياقات الأخلاقية والاجتماعية المميّزة بالحداثة، والتي من خلالها، كما يبدو، علينا فهم الادعاءات الفلسفية المتنافسة التي ناقشتها.

لذلك، فالفصل الثالث من هذه المقالة رواية تاريخية وسوسيولوجية، وإن كانت أساسية وعمومية، لسمات رئيسية للبنى الاجتماعية والحياة الاجتماعية للحداثة المتقدمة، اتخذت خلالها النظم الأخلاقية جانبا جديدا وخاصا، وانبثقت منها الصيغة الحالية للمعارضة بين وجهتي النظر الفلسفيتين اللتين ناقشتهما في الفصل الأول. أؤكد أننا لا يمكن أن نفهم كيف ولماذا عملت النظم الأخلاقية الخاصة بالعالم الحديث، «أخلاق الحداثة [المتقدمة]» كما أميزها، إلا إذا نظرنا لها بالعلاقة مع البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية المميزة للحداثة، بل ومع أنماط الشعور والرغبة المرتبطة بالحداثة. علاوة على ذلك، أقول إننا لا يمكن أن ندرك التعبيرية بحق إلا بالنظر لكل من كيفية تقديمها لنقد هدام «لأخلاق الحداثة»، ولمحددات ذلك النقد. تُعرّف تلك المحددات، التي ظهر أنها محددات للتعبيرية كنظرية، من خلال مناقشة ادعاءات نقاد ثلاثة بارزين «لأخلاق الحداثة»: أوسكار وايلد (Oscar Wilde)، وديفيد هيربرت لورانس (D. H. Lawrence)، وبرنارد ويليامز (Bernard Williams)، الفيلسوف الذي كانت تحرياته مدعومة بوعي فريد للسياقات التاريخية والاجتماعية لهذه التحريات، وسيكون أكثر من يتيح لنا فهم الظرف الراهن للفاعل التأملي والبدائل التي يواجهها، بتبصراته من ناحية، وبالإشكالات التي يطرحها عمله دون أن يتمكن من حلها من الناحية الأخرى.

في الفصل الرابع، أتمكن من العودة للتحري الفلسفي الأصلي، ولكن مزودا الآن بموارد لفهم أفضل ولتجاوز الطريق المسدود الذي وصلناه، ليس لأنني استطعت تحديد مواضع نجاح التعبيرية ومواضع فشلها وحسب؛ بل لأنني بت الآن قادراً على تقديم رواية أوفى عما يعنيه طرح تبريرات عقلانية في سياقات الممارسة. سلط نقاش آراء ويليامز ضوءا مهما على مربط الفرس في وضعنا المعاصر بقبول أو رفض وجهة نظر نيوأرسطية (NeoAristotelianism) في الأخلاقيات والسياسة. لذلك، فالفصل الرابع هذا شرح أكمل للنيوأرسطية، وتحديداً أكثر للتوماوية (Thomism) [نسبة لأفكار توما الأكويني]، بعلاقتها مع المحددات والممكنات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية للنظام الاجتماعي المعاصر. صُمّمت حجتي لتظهر أنه لا يمكن تشخيص بعض السمات الرئيسية للنظام الاجتماعي للحداثة المتقدمة بشكل وافٍ إلا من منظور أرسطي توماوي، وأن هذه الأرسطية التوماوية، عندما تستنير بتبصرات ماركس، تستطيع منحنا الموارد لتأسيس سياسة وأخلاقيات معاصرة، تمكننا، كما تطالبنا، أن نتحرك ضد الحداثة من داخلها. خلاصة هذه الموارد هي أنه لا يمكن فهم الحياة العملية والأخلاقية دون سردية من نوع بعينه.

يجسد الفصل الخامس والأخير هذه الأطروحة بدراسة علاقة النظرية بالممارسة، والرغبة بالتفكير العملي، في سيرة حياة أربع شخصيات مختلفة من القرن العشرين: الروائي السوفييتي فاسيلي غروسمان (Vasily Grossman)، والقاضية الأمريكية ساندرا داي أوكنور (Sandra Day O'Connor)، والمؤرخ الماركسي والناشط السياسي الترينيدادي سيريل ليونيل روبرت جيمس (C. L. R. James)، والقس الكاثوليكي والناشط السياسي الإيرلندي مونسيجنور دينيس فاول (Monsignor Denis Faul). تعلمت منهم، تقريبا بقدر ما تعلمت من أرسطو والأكويني وماركس، كلا من وحدة وتعقيد التحري السياسي والأخلاقي، فالقضية محل البحث قضية فلسفية وتاريخية وسوسيولوجية في آن. سيصل أي شخص يشاركني استنتاجاتي لمغزى مفاده أن التنظيم الحالي للتخصصات الأكاديمية ضار بتحرٍ كهذا.

إنني مدرك للغاية بأنني قد حاولت كثيراً جدا وقليلاً جدا: قليلاً جدا بسبب الحاجة للاشتباك مع مواقف خصيمة بعمق أكبر مما قمت به، وكثيراً جدا بسبب الأرضية الشاسعة التي غطيتها. أحد تبعات ذلك هو أنني، في غير موضع، أكدت على النقاط نفسها بسياقات مختلفة. لِيعلم القراء المنزعجون من هذه التكرارات - وانزعاجهم متفهم - أن البديل هو إحالتهم كثيراً لفقرات أخرى بالنص، وبالتالي إرباك قراءتهم. بعض أطروحاتي المؤكدة وحججي المقدمة تكرر أو تراجع أو تصحح أو تستبدل أطروحات أو محاججات قدمتها في كتبي ومقالاتي السابقة، ولذلك كان من الممكن أن أبعثر إحالات على طول النص لتلك المقولات التي سبق ذكرها، لكن يبدو أنه من الأفضل عدم فعل ذلك[1]. إنني سعيد كذلك بالإقرار بالفضل، أولاً وقبل أي شيء آخر، للمؤسسات التي وفرت لي الاستضافة الأكاديمية، المطلوبة للغاية والمقدرة للغاية، منذ أن استقلت من التدريس في قسم الفلسفة في جامعة نوتردام: مركز نوتردام للأخلاقيات والثقافة، و«مركز ماريتان» التابع له، و«مركز الأخلاقيات والسياسة المعاصرة للدراسات الأرسطية» في جامعة لندن الحضرية. إنني ممتن جدا للكرم البالغ لأولئك الزملاء في الجامعات المختلفة الذين قرأوا وعلقوا على مسودة الكتاب السابقة: جوزيف دون، ورايموند جيوس، وكيلفن نايت، وإليجا ميلجرام، وكل منهم من زاوية مختلفة بشكل كبير عن زاويتي. لقد تعلمت منهم كثيراً، وإن لم يكن بقدر ما كانوا يأملون. إنني مدين أيضاً بفضل كبير لجوناثان لير، وجيفري نيكولاس، وجون أوكالاجان، الذين قدموا تعليقات ثاقبة على فقرات بعينها، وللقارئين من مطبعة جامعة كامبريدج لتحديدهم بعض الأخطاء

---

(1) ولكن، يجب علي الإشارة إلى أن أجزاء من البابين السادس والسابع من الفصل الرابع نشرا بالأصل كجزء من مقالتي السابقة: «التعليم الفلسفي ضد الثقافة المعاصرة» في **متابعات للرابطة الفلسفية الكاثوليكية الأمريكية** (“Philosophical Education Against Contemporary Culture,” in Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 87 (2013): 43-56)، وأجزاء من الباب الثاني عشر من الفصل نفسه من مقالتي السابقة: «نهايات وخواتيم»، في **الدورية الفلسفية الكاثوليكية الأمريكية** (“Ends and Endings,” in *American Catholic Philosophical Quarterly* 88, 4 (Fall 2014): 807-821).

والمواضع الملتبسة. إنني ممتن لا سيما لمحررتي جاكلين فرينش. طُرحت نسخ أسبق لأجزاء من هذا الكتاب في ندوات في جامعة لندن الحضرية. لم أكن لأحصل على نقاد أفضل من أولئك الذين شاركوا بتلك الندوات، وأنا ممتن لهم للغاية. لا حاجة للقول إنني وحدي المسؤول عن الأخطاء والهفوات التي ما زالت قائمة.

دعني أعترف بنوع مختلف جدا من الفضل. في الفلسفة، نادرا ما يحسم شخص ما أو حجة ما النقاش، وغالبا يبقى مستمرا، وتحديداً بالمواضيع والقضايا التي أعنى بها في هذا الكتاب: كيف يمكن إدراك الأحكام المعيارية والتقييمية؟ وكيف يمكن توصيف الرغبة والتفكير العملي؟ وما الذي يعنيه امتلاك معرفة ذاتية وافية؟ ما الدور الذي تلعبه السرديات في فهمنا لحياة البشر؟ وكيف يمكن فهم هذه القضايا من منظور توماوي؟ كل موقف من المواقف التي التزمت بها يضعني على النقيض مع فلاسفة ذوي بصيرة وبديهة وفطنة، ما زالوا غير مقتنعين بحججي. إنني مدين لهم للغاية، إذ أنهم الذين أجبروني على إعادة التفكير بتلك الحجج، مرارا وتكرارا.

إنني مدين بالفضل الأكبر إلى لين سوميدا جوي، لا لتعليقاتها البصيرة والملهمة على المسودات الأولى للكتاب وحسب، بل لجعلها هذه الرحلة بأكملها ممكنة.

الفصل الأول

الرغبات والمصالح و«الخير»
بعض القضايا الفلسفية

1.1. الرغبات، لماذا تهم؟ وما هي؟ وكيف تملك سبباً حسناً للرغبة بأمر ما؟

قد تضطرب حياة الإنسان بطرائق متنوعة ولأسباب مختلفة: إثر سوء التغذية أو المرض أو التعرض لإصابة أو بالموت المفاجئ، أو ربما بخبث وحسد وقسوة الآخرين، أو لجهل المرء قدر نفسه، إفراطا أو تفريطا، والقائمة تطول. أود التركيز على الحيوات التي تضطرب بسبب الرغبة المُضَلِّلة أو الخائبة، وهذه نفسها ذات أنواع مختلفة. تلك المرأة التي عزمت على شأن واحد فحسب - أن تصبح رياضية ناجحة أو شخصية مشهورة أو فيزيائية فذة - ولم تكنه قد تقضي ما بقي من حياتها بعده تعيسة محبطة. ذلك الرجل الذي يريد العديد من الأمور المختلفة لكنه يشط عن ذلك مرارا وقد شاكسته شؤون أخرى قد يجد فجأة أنه بذّر حياته دون تحقيق شيء يذكر. الشخص الذي يريد ويطمح بالقليل للغاية، ربما خشية ألم الخيبة، قد لا يدرك أن مواهبه ومهاراته لم تستخدم كما تستحق. تظهر أمثلة كهذه أن الرغبة الخائبة أو المضللة أو القاصرة لعبت دورا باضطراب الحياة، وإن لم يكن الدور الوحيد.

ربما فشلت المرأة التي عزمت النجاح الرياضي على تحقيق ذلك إثر إصابة، لكن عجزها عن إيجاد مواضع أخرى للرغبة والسعي لها يجعل حياتها مليئة بالإحباط. ذلك الرجل الذي يريد ويسعى للقليل قد يفعل ذلك لجهله قدر نفسه، إما إفراطا بعدم معرفته لنفسه أو تفريطا بشكه بنفسه، أو كليهما. ربما كان للثرثار الذي سعى وراء الكثير من الأمور صحاب سحبوه أكثر نحو طرق

الضياع، لا أصدقاء قدموا له نصيحة طيبة. المرأة أو الرجل الذي وضع كل آماله في مشروع واحد طيلة حياته ثم هزم بمحاولته الأخيرة لإتمام هذا المشروع سيكون، كما جاتسبي في رواية سكوت فيتزجيرالد (Scott Fitzgerald)، قد «دفع ثمنا غاليا للعيش حياة طويلة جدا بحلم واحد». إذا أردنا، ممعنين النظر بهذه الحالات، التحري حول كيفية سير أمور رغباتنا بشكل جيد أو سيء فعلينا أن نبقي نصب أعيننا العلاقات بين رغباتنا والعديد من الجوانب الأخرى في حياتنا. سيكون من أحد الأسئلة التي سنطرحها حول أولئك الذين عاشوا حياة مضطربة كهذه: هل رغبنا، أو رغبوا هم، بما نملك سبباً حسناً لنرغب به، بناء على ظروفنا وشخصيتنا وعلاقاتنا وماضينا؟

ولكن، قبل أن نستطيع طرح هذا السؤال بطريقة مجدية؛ علينا الإشارة لسمات أخرى لرغباتنا. أولى هذه السمات هي التنوع الكبير لمواضعها، وبالتالي التنوع الكبير لرغباتنا نفسها، إذ أننا نميّز الرغبات بمواضعها. هذه السيدة تريد، ضمن أمور أخرى، فنجان قهوة، وأن تحل هذه المعادلة التفاضلية، وأن تنضم لمجموعة المسرح المحلية، وألا يكون عليها العودة إلى منطقة ساوث بيند في إنديانا. إنه يريد أن يخفف وزنه، وأن يكون معلما ناجحا، وأن يزور فلورنسا قبل أن يموت. ما يريدونه هو أن يكون وضعهم كذا وكذا في مرحلة ما من مستقبلهم. إلا أن ما نرغب به أحياناً للمستقبل هو بقاء الأمور على حالها. إنها محبوبة وتريد أن تبقى كذلك. إنه يفخر بامتلاكه سيارة بوغاتي ويريد أن يبقى كذلك. إضافة لذلك، لا نكتفي بكثير من الأحيان أن تسير الأمور على ما يرام لنا، بل نرغب كذلك أن تسير على ما يرام أو ما لا يرام لآخرين بعينهم. إنها تريد لصديقتها أن تؤدي جيداً باختبارها ولمصرف الطعام المحلي أن يزدهر. إنه سيسر لو حصل أمر سيء ما لرجل المبيعات الذي غشه عند شرائه سيارة البوغاتي.

تلفت هذه الأمثلة اليومية انتباهنا لسمات أخرى متعلقة ببعض الرغبات. هناك رغبات نتشاركها جميعا، ولكن ربما دون أن نلحظ ذلك، طالما كانت تلبيتها سهلة دوماً، كالرغبة بامتلاك قوتنا. ولكن بالنسبة لأولئك الذين يعايشون

الجوع، إثر الفقر أو المجاعة، كتجربة يومية حتمية من الحاجة المحسوسة، فهذه الرغبة ملحة ومستحيلة التنحية. ولكن دعنا لا نخلط رغبة الطعام مع حاجة الجوع المحسوسة. انظر لحالة عالمة النفس التجريبي التي تدرس تأثيرات الحرمان من الطعام على عدد من الأشخاص، بما فيهم نفسها. أحد تلك التأثيرات هو الحاجة المحسوسة الملحة المتزايدة للغذاء، لكن مؤدية التجربة تريد ألا تأكل - ولا تريد أن تأكل - لفترة أكثر امتدادا بحيث تستطيع أن تدرس التغيرات الناتجة على نفسها. الجوع المحسوس أمر، والرغبة بالأكل أمر آخر. قد يكون هذا الأمر نفسه لعارضة أزياء جزعة حريصة أن تبقى نحيلة بشكل استثنائي وأنيق. إنها تشعر بالجوع، لكنها لا تريد أن تأكل.

يختلف الأمر بالطبع للرضع الذين يتطابق تعبيرهم بالرغبة مع تعبيرهم للحاجة الملحة ومع استيائهم لعدم تلبية احتياجاتهم فوراً. هناك ثلاثة أوجه على الأقل للفرق بين هؤلاء الرضع والراشدين. يستطيع الراشد، بعكس الرضيع، أن يسأل عندما يشعر بحاجة جسدية ما، «هل من المناسب تلبية هذه الحاجة الآن وهنا؟»، وربما الإجابة أيضاً، مثل عالمة النفس التجريبي وعارضة الأزياء اللتين تخيلتهما. يدرك الراشدون الفرق بين احتياجاتهم، محسوسة أو غير ذلك، وما يريدون فعله لتلبيتها أو عدم تلبيتها. بتمييزهم هذا بين الاحتياجات والرغبات، يميز الراشدون أنفسهم عن الرضع بطريقة ثانية، فهم ينظرون متجاوزين الحاضر إلى سلسلة من مسارات المستقبل، الغد، الشهر القادم، العام القادم، بعد عشرة أعوام، عندما يصبح ممكناً تحقيق بعض مواضع رغبتهم الحالية التي لا يمكن تحقيقها بعد. وهم يعلمون، رغم أنهم لا يحسبون حساب هذا دائما، أن كيفية تصرفهم الآن قد تيسر أو تعسر أو تجعل من المستحيل تلبية رغباتهم المستقبلية، لذلك عليهم أحياناً أن ينظروا ما إن كان عليهم تأجيل تلبية رغبة حاضرة مقابل إبقاء بعض الاحتمالات مفتوحة مستقبلاً.

الطريقة الثالثة التي يختلف بها الراشدون عن الرضع برغباتهم هي وعيهم لا بمستقبلهم، وحسب؛ بل بماضيهم كذلك، إذ أنهم يعلمون أنهم كانوا مرة أطفالا صغارا، وليسوا كذلك الآن، ورغباتهم كراشدين مختلفة بشكل فارق عن

رغباتهم كأطفال صغار. يعني هذا أنهم يعلمون، وإن كانوا نادراً ما يتأملون بذلك، أن رغباتهم لها تاريخ، تاريخ تضاعفت به مواضع رغبتهم. تحولت بعض رغباتهم السابقة، وبعضها الآخر استُبدل. تقدم التجارب الجديدة والمتغيرة والعلاقات الجديدة والمتغيرة نطاقاً متسعاً من مواضع الرغبة الممكنة. أصبح الدافع الجنسي الطفولي أولاً رغبة جنسية للمراهقين ثم رغبة جنسية للراشدين، والجوع الطفولي أصبح تذوقا للسمك والبطاطا أو الفوي جرا [الطبق الفرنسي التقليدي]. وقد تجد رغبات متنوعة مثل تلك المصنفة سلفاً مساحة في حياتهم.

إذا وجدنا سبباً للتأمل بتاريخ رغباتنا، سندرك حالا جوانب أخرى من ذلك التاريخ. أولاً، لا يمكن فصل تاريخ رغباتنا عن تاريخ مشاعرنا وأذواقنا وعواطفنا وعاداتنا وقناعاتنا، وحسب؛ بل وكذلك عن تطورنا الكيميائي-الحيوي والعصبي-الفسيولوجي كذلك. ترتبط مشاعرنا برغباتنا عن كثب بشكل واضح. نغضب عندما يقع أذى لا داعي له على صديق لا نتمنى أبداً وقوعه عليه. نشعر بالكمد عندما يمرض أو يُتوفى شخص نرغب بعافيته. وكذلك أذواقنا وعواطفنا. أريد تذاكر لهذه الحفلة الموسيقية لأنني أفضل هذا النوع الموسيقي، أو أريد إطفاء المذياع بسبب نفوري من ذلك النوع الموسيقي الآخر. أريد لهذا الطالب أن يؤدي حسناً لمحبتي لوالديه. العلاقات بين العادات والقناعات وبين الرغبات واضحة كذلك. بداية، لم أكن أفضل هذا النوع الموسيقي: موسيقى المادريجال من حقبة التيودور الإنجليزية، أو البانك روك، أو غيرها. لاحقاً، أعلم أن شخصاً أحترم رأيه جداً لا يقدّر هذا النوع من الموسيقى كمستمع وحسب؛ بل يتعلم عزفه ليصبح مؤدياً له. لإعجابي بذلك، أبدأ الاستماع بعناية لتسجيلات هذا النوع، وأغير عاداتي، وأعيد توجيه انتباهي، ومع الوقت، أشعر بالرضا لفعلي ذلك. يؤدي تغيير قناعتي وممارستي عادة جديدة لتغييرات برغباتي، وللموسيقيين الذين أستمع لهم، وللمناسبات التي أريد بها إطفاء المذياع.

إذا أردنا دليلاً مقنعاً أن تاريخ رغباتنا لا يمكن فصله أيضاً عن تاريخنا الكيميائي-الحيوي والعصبي-الفسيولوجي؛ علينا فقط تذكير أنفسنا بأنواع التأثيرات التي تتركها أمراض ومخدرات متنوعة، بما فيها الكحول والنيكوتين

والماريجوانا، على رغباتنا. ولكن يجب أن نلحظ عدداً من الاكتشافات المتنوعة التي قام بها باحثون مختصون بعلوم الأعصاب حول ما يجب تجنب حصوله في الدماغ إذا أردنا أن تعمل رغباتنا وعواطفنا بشكل طبيعي، اكتشافات حول ما يحصل عندما تضطرب حياتنا إثر عواطف ورغبات نابعة عن إصابة أو تدخل خارجي بالعمل الطبيعي للدماغ. لماذا علينا إذاً وسط كل هذه التعقيدات التركيز تحديداً على الرغبات؟

لننظر لنوعين مختلفين من الحالات التي تعطينا سبباً حسناً للتأمل برغباتنا. الحالات من النوع الأول جزء من نسيج حياتنا جميعا، حالات لا نستطيع بها تجنب اتخاذ خيارات سترسم شكل مستقبلنا، مثل قرار الطلاب نوع العمل الذي يستعدون أن يشرعوا به، أو حيرة شخص في منتصف مساره الوظيفي أمام عدة مسارات مهنية مختلفة، أو قرار الشخص الزواج من عدمه، أو قرار الشخص الالتزام بحياة من التأمل الديني أو السياسة الثورية. حالات النوع الثاني هي عندما تضطرب الحياة اليومية الاعتيادية لأسباب كالإصابة بمرض عضال أو اندلاع حرب أو اكتشاف أن الشخص قد نفر من أصدقائه أو بإخباره فجأة أنه طرد أو سيواجه الطلاق. في حالات كهذه، يتطلب الأمر قليلاً من التأمل لإدراك أنني إذا كان عليّ إجابة سؤال «ما الذي علي فعله؟»، فسيكون من الأفضل التوقف لبرهة وطرح سؤال: «ما الذي أريده؟». هناك حاجة، نوعاً ما، لمزيد من التأمل لإدراك أن عليّ التفكير بجدية حول رغباتي الراهنة، بسؤال: «هل ما أريده الآن هو ما أريده بنفسي؟»، و«هل أملك أسباباً حسنة كفاية لإرادة ما أريده الآن؟»، وفوقها قدر أكبر من التأمل لإدراك أنني على الأرجح سأخطئ بإجابة هذه الأسئلة إذا لم أسأل كذلك كيف أصبحت الشخص الذي أنا عليه الآن، بالرغبات التي أملكها الآن، أي بالتساؤل حول تاريخ رغباتي.

بدأنا بالإشارة لبعض الطرائق التي يمكن أن تضطرب بها حياة شخص ما بسبب وجود خطأ ما في رغباته. ما أدركناه الآن هو أن سير حياة بشكل جيد أو سيء قد يعتمد، وكثيراً ما يعتمد، على تفكير الشخص بشكل جيد برغباته الماضية والحاضرة والمستقبلة، في الحالات التي حددتها سلفاً. لفهم ما الذي

يعنيه التفكير بشكل جيد أو سيء برغباتنا، علينا أولاً أن نتحدث أكثر حول ما هي الرغبة، وكيف ترتبط الرغبات بالأفعال. أحد النقاط الجيدة للانطلاق هي إشارة [الفيلسوفة التحليلية] إليزابيث أنسكوم (Elizabeth Anscombe) بأن «الإشارة البدائية للإرادة هي **محاولة الحصول**»[1]. كلمة «بدائي» هنا مهمة. يحاول الأطفال الصغار الحصول على ما يرغبون به، ولكن، كما لاحظنا سلفا، مع تقدمهم بالعمر يتعلمون أن يؤجلوا إرضاء بعض رغباتهم وتطوير رغبات يمكن تلبيتها فقط في وقت ما، بل وقت بعيد ما، بالمستقبل. إذا كان هذا ينطبق على امرأة تريد بشدة أن تسافر إلى إيطاليا الصيف المقبل، فهذا يعني أنها لن تفعل شيئاً لتطبيق هذه الرغبة الآن، ولكن ربما ستحرص فقط على القيام بأشياء عندما تكون الفرصة مواتية والوقت مناسبا، مثل شراء التذاكر وإجراء حجوزات الفندق، وعلى أنها، عندما تواتيها أفكار عن إيطاليا، تفكر بأمور مثل «آمل أن أكون هناك الصيف المقبل». بيد أننا حكيمون هنا لنقول «ربما»، فقد تكون حقاً راغبة بشدة بالذهاب لإيطاليا الصيف المقبل لكن دون وجود احتمالية لتحقيق ذلك. وبذلك، فترتيباتها هي أنها ستذهب لإيطاليا إن زالت عوائق السفر، التي تعتقد بشدة أنها لن تزول، وعندها ستحرص حقاً على القيام بأمور مثل شراء التذاكر وحجز الفندق والتمتع بآمالها كمسافرة مستقبلية.

هناك إذن حتى بحالات بسيطة كهذه، طرائق عدة يعبر بها الشخص عن رغباته في أفكاره وأفعاله. على أقصى الأطراف، نجد الأمنيات الفارغة بأمور مستحيلة يعرف أصحابها أنها كذلك. لنقل مثلاً أنني، صاحب الصوت الشبيه بطائر الصفرد وأعلم أنني كذلك، «أتمنى أن أغني مثل [المغني الفردي الألماني الشهير] ديتريش فيشر ديسكاو». لا يمكن فعل شيء حيال أمنيات كهذه، مثل كل الحالات التي نريد فيها شيئاً بشدة، لكن حصوله من عدمه أمر خارج قدرتنا تماماً. على الطرف الآخر، هناك الرغبات التي تتحول مباشرة لأفعال. إنني أريد ألا أبتل ولذلك، حالما بدأ المطر بالهطول، سحبت شمسيتي. أريد إطفاء ظمأي

---

(1) G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford: Basil Blackwell, 2nd edn., 1958, p. 67

الآن، فأملأ كأسا من الماء وأشربها. يمكن للفعل نفسه أن يعبر بمناسبات مختلفة عن رغبات مختلفة، والرغبات نفسها يمكن التعبير عنها بأفعال مختلفة. سحب شمسيتي قد يكون تعبيراً عن رغبتي بإظهاري لشخص ما كم هي أنيقة وغالية، ورغبتي بإطفاء ظمأي قد يعبر عنها ببحثي عن حنفية للشرب.

بين هذين الطرفين هناك مدىً واسع من الحالات الأخرى. إذا كان ما أريده هو بقاء الأمور على حالها، فسيعبر عن رغبتي بترك الأمور كما هي، على الأقل حتى، وما لم، يحصل شيء غير ذلك. إذا كان ما أريده هو أن يغير شيء ما - أي شيء - روتين حياتي الممل حدّ اليأس، فسيُعبر عن رغبتي بانفتاحي على إمكانات التغيير والتحول. إذا كان ما أريده هو أن تكون رغباتي أي شيء عدا ما هي عليه الآن، فستكون أفعالي موجهة، عادة بطرق معقدة، لتغيير عاداتي، وإعادة توجيه انتباهي، وربما تكييف نفسي لعدم الاستجابة لمحفز بعينه. إرادتنا أن نريد عدا ما نحن عليه الآن، أو أن نريد تماماً ما نحن عليه الآن، هي عادة أمر ذو أهمية واضحة في نقاط فارقةٍ بحياتنا. يدرك الفلاسفة أهمية الرغبات ذات الدرجة الثانية هذه بفضل ورقة [الفيلسوف الأمريكي] هاري فرانكفورت (Harry Frankfurt) الصادرة عام 1971: «حرية الإرادة ومفهوم الشخص»[2]. ما تتشارك به كل هذه الحالات، عدا الأمنيات الفارغة، هو أن رغباتنا معبر عنها بالسلوك وبالحالات الذهنية التي تحفزنا على الفعل. بالطبع، ليست الرغبات وحدها ما تحفز، فهناك المشاعر والأذواق كذلك. وهناك أيضاً نوع التوجهات [أو الاتجاهات بلغة علم النفس] التي سماها بعض الفلاسفة التوجهات المؤيدة، توجهات الإعجاب أو الاستحسان (أو التوجهات المضادة، النفور والكراهية). إن لدي، لنقل، توجهاً بالاستحسان نحو أولئك الذين يعملون لتخفيف شرور المجاعة العالمية. عندما يطلب مني شخص ما التبرع دعماً لهذه القضية، فإن هذا التوجه المؤيد هو المُعبّر عنه باستجابتي الإيجابية المباشرة.

---

(2) Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person," *Journal of Philosophy* 68 (1971): 1, reprinted in *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1988, pp. 11-25.

ولكن لاحظ أن ما يستخرجه طلب المساهمة هو رغبة، رغبة بالمساعدة، رغبة عُبّر عنها بتسليمي النقود. وكما المشاعر والأذواق، تولد التوجهات المؤيدة أفعالاً فقط لعلاقتها بالرغبات وبالأفعال المعبرة عن الرغبات.

تحدث بعض الفلاسفة وكأن كل فعل يجب أن يكون له محفز بعينه، وكأن سؤال «لماذا فَعَلتْ ذلك؟» سيكون له دوماً جواب يحيلنا مباشرة لرغبة ما بعينها، أو شعور، أو ما إلى ذلك. لكن هذا يتجاهل كم أن كثيراً من أفعالنا يحدث بسبب بنى وأنماط اليوم العادي، الأسبوع العادي، العام العادي، لكل فرد. ولذلك فكثيراً ما سيكون الجواب الأول على سؤال «لماذا؟» على هيئة: «إنها أمسية جمعة، وهذا ما تفعله هي عموماً كل أمسية جمعة». لمعظم حياة معظم البشر، هناك روتين يومي وأسبوعي وسنوي. هذا لا يعني هذا أنه لا توجد مناسبات عديدة للعفوية، للاختيار، للارتجال، لكن ترتيب سياقات هذه المناسبات عموماً هو أن الروتينات موجودة كمسلمات في تفاعلاتنا مع الآخرين. أدخل المقهى الساعة السابعة والنصف صباحا في طريقي للعمل، موقناً أن هناك شخصاً صنع القهوة. تتصل بالمكتب بعد الساعة التاسعة، عالمة أن السكرتير سيكون هناك ليجيب المكالمة. يصل إلى المحطة الساعة العاشرة، بما أن القطار مجدول على الوصول بعد عشر دقائق. وفي الصباحات التي يستيقظ بها شخص ما متأخراً أو تتعطل آلة القهوة أو الهاتف أو القطار، فهناك طرق معيارية للاستجابة والتكيف، وطرق معيارية للاستجابة عندما يفشل التكيف. لنسمِّ النزعات للفعل ورد الفعل بهذه الطرق النمطية: عادات، موسعين بشكل ما الاستخدام اليومي للكلمة. يكفينا الآن الإشارة لأهمية هذه العادات وعلاقتها بالروتينات القائمة التي ترتب حياتنا اليومية. ولكن لاحقاً، سيكون علينا طرح أسئلة كيف بنيت حياتنا بهذه الطريقة، وعليه، كيف تحولت رغباتنا. حاليا، سأنتقل من العادات إلى القناعات.

بين فينة وأخرى، تلعب القناعات دوراً فارقاً بصناعة رغباتنا والأفعال النابعة عنها. قد تكون امرأة ما راضية بحياتها الحالية فقط لأنها تعتقد أنه لا يوجد بديل سار متاح لها. يعتمد ما تعدّه متاحاً على كل من قناعاتها حول نفسها

وحول ما يتعلق بها من جوانب في العالم الاجتماعي. يلعب الخيال أيضاً دوراً ما. ربما لم يخطر ببالها أبداً أنها قد تهرب وتنضم للسيرك أو تتعلم اللغة اليابانية وتجد وظيفة ما في كيوتو. إنها لن تكترث إن اقترح شخص ما أحد هذين الخيارين من الأفعال، لأنها لن تكون قادرة على تخيل نفسها، مثلاً، مؤدية تأرجح استعراضية أو مترجمة للسياح المتحمسين لمعرفة المزيد عن طائفة الزن البوذية اليابانية. تتضافر قناعاتها وخيالها ليرسما لها حدوداً لما هو ممكن، وبالتالي لرغباتها الراهنة. وليست هذه الطريقة الوحيدة التي قد ترتبط بها القناعات بالرغبات.

كل منا، بفعله ما يفعله، عليه أن يحسب حساباً ما لرغبات الآخرين الذين يتفاعل معهم. أحياناً، قد نريد فعل ما يرغبون به لأننا نحبهم، أو لأننا نهابهم، أو لأننا نريد ضمان تعاونهم. قد نعدّهم منافسين خطرين على موارد محدودة، ولذلك، إن كنا نريد تلبية رغباتنا، فعلينا منعهم من تلبية رغباتهم. بكل هذه الحالات، يهمنا أن تكون قناعاتنا عن رغباتهم قناعات صحيحة، مثلما يهم أن تكون قناعاتهم عن رغباتنا قناعات صحيحة. أحياناً قد نجد من الصعب الاعتقاد أن آخرين يرغبون، بأفضل تفسير يمكننا تقديمه، بما يبدو أنهم يرغبون به. نسأل باستغراب: كيف من الممكن لأي أحد أن يريد **ذلك**؟ ما الأمر الحسن الناتج عن التصرف هكذا لتحقيق **ذلك**؟ هذه هي الأسئلة نفسها التي، كما أشرنا سابقا، نطرحها على أنفسنا عندما نصبح متأملين برغباتنا. التأمل برغبات الآخرين هو سؤال ما إن كان شخص ما يملك أسبابا حسنة كفاية للرغبة بأي شيء يرغب به الآن. امتلاك سبب حسن للرغبة بأمر ما - عندما لا تكون هذه الرغبة أمنية فارغة - هو امتلاك سبب حسن للتصرف بطريقة ما بعينها. إذن، ما الذي يعنيه التصرف بناء على سبب حسن؟

علينا أولاً الإشارة لثلاثة أمور مختلفة: امتلاك سبب حسن للتصرف بهذه الطريقة أو تلك هو أمر مختلف عن وعي الشخص بامتلاكه سبباً حسناً للتصرف، وكلاهما مختلف عن التصرف فقط عند امتلاك الشخص سبباً حسناً للتصرف. التصرف بناء على سبب حسن هو التصرف من أجل تحقيق خير ما أو منع أو

تجنب شر ما. قد يكون تحقيق الخير ممكنا ببساطة بمجرد القيام بذلك الفعل بعينه، كما عندما يتصرف الشخص بكرم بإطعام شخص جائع لم يكن ليجد قوت يومه دون ذلك. أو يمكن تحقيقه بالمساهمة بنشاط مشترك ما، كما عندما يتصرف الشخص بجلال وجمال بعزفه على أداة التشيللو ضمن أداء رباعي لمقطوعة لبيتهوفن. أو يمكن تحقيقه بإنتاج خير ما كنتيجة، كما عندما يحافظ الشخص على صحته بأكله وشربه دون إسراف. يتطلب التوضيح الكامل لفكرة التصرف بناء على سبب حسن توضيحا لهذه الفروق كما يتطلب وضع المزيد من الفروق، ولكننا حتى الآن قلنا ما يكفي لإيصال فكرة بأننا نكون ممتلكين سبباً حسناً لإرادة أمر بعينه من الرغبة فقط إذا، وعندما، كان تصرفنا لتحقيق موضع تلك الرغبة يحقق خيرا ما.

قد يكون لدينا بالطبع سبب حسن للتصرف بطريقة بعينها بدون أن نملك سبباً حسناً **كفاية** للتصرف، كما عندما يكون لدي سبب حسن للتصرف لتحقيق مصلحتي الذاتية بالهرب من خطر ما، ولكن سبباً أحسن للتصرف بشجاعة للوقوف صامداً دفاعاً عن أبرياء آخرين سيلقون حتفهم ما لم أتصرف. أيضاً، قد يكون لدي سبب حسن لإرادة أمر ما، ولكن سبباً أحسن لإرادة أمر آخر. وأنا قادر على تبرير التصرف بهذا الشكل لتلبية رغبة ما، فقط إذا كنت قادراً على إظهار أن لدي سبباً حسناً للتصرف كذلك دون وجود سبب أحسن للتصرف عدا ذلك. لذلك، عندما أسأل ما إن كان لدي سبب حسن أو سبب حسن كفاية لتلبية هذه الرغبة أو تلك؛ فأنا أسأل ما هو الأمر الحسن أو المصلحة التي قد تكون على المحك بتصرفي لتلبية تلك الرغبة دوناً عن غيرها.

قد يكون هناك اعتراض مباشر على هذا. شخص ما - أو أي شخص - قد يقول: «ولكن بالطبع لدينا دائماً سبب **ما** لتلبية **أي** رغبة. عندما يطلب منا إعطاء أسبابنا للتصرف بالطريقة التي تصرفنا بها، ألا نقول عادة إننا بتصرفنا كذلك حققنا ما نريد؟ أليس هذا بذاته سبباً حسناً تماماً؟ قد يكون لدينا أسباب أخرى، لكننا لا نحتاجها». لأولئك الذين يقدمون هذا الاعتراض، سأوافق مباشرة أنه في كثير من الأحيان في ثقافتنا، يتم اعتبار «فعل ذلك حقق لي ما أريد» سبباً

حسناً، بل وكافيا، لفاعل ما لقيامه بما فعله. قد لا تكون دعوى الفاعل أكثر من أنه من الحسن تحقيق هذه الرغبة له. وهناك بالطبع العديد من الرغبات، في سياقات بعينها، من الحسن تلبيتها. لكن الدعوى الأكثر جذرية في هذا الاعتراض هي أن أي رغبة لا تحقق دافعاً وحسب؛ بل وسبباً ما للتصرف لتلبية تلك الرغبة. ما الذي علينا قوله حيال ذلك؟

سؤال ما هي الأسباب التي أملكها لاختياري التصرف بهذه الطريقة عوضاً عن تلك، لتلبية رغبة ما، هو سؤال عما يبرر لي كفاعل عقلاني التصرف بتلك الطريقة دوناً عن غيرها. وتبرير فعل ما يكون بإظهار أن الخير المحقق من فعل ذلك يفوق الخير المحقق من أي أفعال أخرى متاحة أمام الفاعل. بالطبع، الأسئلة حول التبرير العقلاني ليست الأسئلة الوحيدة التي قد تطرح عن أسبابنا للتصرف بالطريقة التي نمارسها. بين الفينة والأخرى، قد يجد الآخرون أن رغباتنا والأفعال التي تعبر عن تلك الرغبات غير مبررة كثيراً، كما أنها غير مفهومة. نصبح مفهومين من قبل الآخرين طالما كانوا قادرين على تحديد وفهم أكبر قدر ممكن من المصالح التي تقدم لنا أسباباً للرغبة كما نريد والتصرف كما نفعل. لذلك، إذا كان هناك شخص ما سيقول لنا إن السبب الوحيد لتصرفه كما فعل هو أن هذا يلبي رغبة ما، بدون تقديم دعوى بأن تلبية تلك الرغبة تحقق خيراً ما، فهو لم يفعل شيئاً لجعل تصرفه مفهوماً كفعل مقصود، ناهيك عن إظهار أنه فعل مبرر.

بيد أنه من الصحيح، بالطبع، أن الاعتبارات المرتبطة برغباتنا تؤثر بأشكال مختلفة في تفكيرنا العملي. قد تعطيني إرادتي أمراً ما بشدة، ضمن ظرف ما، سبباً لتلبية تلك الرغبة إذا كنت، مثلاً، سأتشتت عما عليّ فعله ما لم تلبَّ تلك الرغبة. قد تعطيني إرادتي أمراً ما بشدة، ضمن ظرف آخر، سبباً لعدم تلبية تلك الرغبة، إذا كنت، مثلاً، أقاوم شهواتي أثناء «الصوم الكبير» [عند المسيحيين]. ولكن في كل هذه الحالات، فالاعتبارات حول رغباتنا لها مكانها في تفكيرنا العملي فقط لوجود العلاقة بين تلبية أو عدم تلبية هذه الرغبة أو تلك وبين تحقيق هذا الخير أو ذاك.

إن رداً مختلفاً للغاية على ادعائي بأنّ رغباتنا مفهومة ومبررة فقط إذا كان لدينا سبب حسن للتصرف لتلبيتها سيطرحه شخص أدرك أنني اقتربت للغاية من تكرار أطروحة توما الأكويني القائلة إن «كل رغبة تحقق خيرا ما» (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الأول من القسم الثاني، المبحث الثامن، الفصل الأول)، والقائلين إن هناك أمثلة مضادة أصابت هذه الأطروحة في مقتل. كان رأي الأكويني أن كل رغبة تحوي بموضعها أمراً ما يعده فاعلها حسناً، وافترض بعض النقاد أنه لذلك فلا يمكن أن يسمح الأكويني بتلك الحالات التي يرغب بها شخص بأمر لا يمكن اعتباره، من كل زاوية عقلانية ممكنة، إلا أمراً قبيحاً، ويعلم الفاعل أنه قبيح، كما عندما يرغب رجل بدين يعاني مرضا بالقلب بتناول فطائر الشوكولا والكريما. أساء هؤلاء النقاد فهم الأكويني. ما رغب به الرجل البدين الطائش هو اللذة التي يقدمها المذاق اللذيذ للفطائر، وهذا أمر حسن بالتأكيد. ولذلك، فرغبة الرجل البدين تحقق خيراً ما. ولكن رغبته بأمر ما سيقصر حياته وينكب عائلته هو أيضاً رغبة بسبب قبيح. ولذلك، بتصرفه لتحقيق خير ما، فهو يتصرف، عالماً، انطلاقاً من رغبة ذات سبب قبيح. ولا يوجد تغاير هنا. علينا النظر لمكان آخر لإيجاد أمثلة مضادة لأطروحة الأكويني.

أثناء سيري على جانب الطريق، أركل عابثاً حجراً صغيراً. «لماذا فعلت ذلك؟». «شعرت أن عليّ فعل ذلك وحسب». «ولكن لماذا أردت فعل ذلك؟». «ليس لدي سبب بعينه لإرادة فعل ذلك». هذه الدوافع العفوية تنتمي لتصنيف مألوف من النزوات اللحظية، حيث يكون هناك بالفعل نوع ما من الرغبة، ولكن دون وجود خير ملحوظ بعينه. التصنيف الأقل شيوعا هو الرغبات العصابية تماماً والتي لا يدركها الآخرون وحسب، بل والفاعل الذي يرغب بها كذلك. تجد امرأة ما نفسها راغبة بالسير فقط على جانب الطريق الذي تكون به أرقام المنازل فردية لا زوجية. ليست رغبتها، كما تشعر بها وتعبر عنها، لأجل تحقيق أي خير. هذه أمثلة مضادة أصيلة لا لأطروحة الأكويني فقط، بل وأيضاً للأشكال المعاصرة منها، مثل تلك التي يقدمها [الفيلسوف السياسي والأخلاقي والقانوني الإسرائيلي] جوزيف راز (Joseph Raz)، والتي بحسبها فليست الرغبات، وإنما

الأفعال المقصودة، هي الموجهة دوماً نحو شيء ما يعتبره الفاعل ذا قيمة أصيلة: «الأفعال المقصودة هي أفعال نقوم بها لأننا نقرّها بضوء ما نعتقده حيالها، وهذا يعني أننا يجب أن نعتقد أنها تملك سمات تجعلها جذابة، أو كما نقول، سمات تمنحها قيمة»[3]. كيف علينا الرد على أمثلة مضادة كهذه؟

يمكننا إبراز أهميتها بالنظر لمواقف تتعارض بها رغبة أو قصد لا يهدف لسبب حسن بعينه مع رغبة أو قصد لتحقيق خير ملموس، حيث إننا إذا استمررنا بالتصرف بناء على توجيه الرغبة أو القصد غير الهادف فإننا سنفوّت ذلك الخير. لنقل إنني أجلس على مقعد، وأصفر عابثا لحنا ما. إذا سألني شخص لماذا أجلس هناك وأصفر، فإجابتي ستكون: «بلا سبب بعينه». لا أنتظر صديقاً، ولا أشعر بأنني أحتاج أن أرتاح. لكنني بعد ذلك أسمع طفلاً ينادي طالباً المساعدة. إذا تجاهلت تلك الصرخة، وبقيت جالساً هناك مواصلاً الصفير، ففعلي أو عجزي عن الفعل سيصبح إشكالياً حالاً، لأن أي شخص بموقف كهذا لديه سبب حسن للاستجابة لتلك الصرخة، ما لم يكن لديه سبب أحسن لعدم فعل ذلك. لا أملك، فرضياً، سبباً بعينه لمواصلتي فعل ذلك، لكن يبدو أنني أولي قيمة ما لفعل ذلك تفوق السبب الذي أملكه لاستجابتي لصرخة الطفل. هل تقع حالات كهذه؟ إنها تحصل ببساطة، وتدعونا بالقدر ذاته من البساطة لاستنتاج أن أمراً آخر يجري، قد يكون أن الفاعل محفز برغبة ما لتحقيق خير ما أو تجنب شر ما قد لا يستطيع الاعتراف به، للآخرين حتماً، بل وربما لنفسه. إذن، وفي حالة الفاعل الذي ظل هامداً أمام استغاثة الطفل، قد تكون عدم الاستجابة مفهومة، وربما فقط بهذا التفسير، كتعبير عن خوف عميق من التورط، لا يمكن الاعتراف به.

هذه المواقف تقدم مزيداً من الأمثلة المضادة للأطروحات التي قدمها الأكويني وراز، بيد أنه من المهم الإشارة أنها جميعاً أمثلة لرغبات ومقاصد

---

(3) Joseph Raz, "On the Guise of the Good," in *Desire, Practical Reason and the Good*, ed. Sergio Tenenbaum, Oxford University Press, 2010, p. 116.

يعجز الفاعلون أصحابها عن إدراكها بأنفسهم، ناهيك عن الآخرين. إذن، فالأطروحات المقدمة من الأكويني وراز تبقى قائمة حيال رغباتنا ومقاصدنا، طالما لبت شرطين اثنين: ليست نزوات لحظية، ويمكن فهمها. بهذه الشروط، نستطيع التأكيد مرة أخرى على التفسير المنبثق عن نقاشاتنا السابقة حول الرغبات وأسباب الأفعال، مع الإشارة لأهمية التفريق بين الأفعال التي يستطيع بها الفاعل تقديم سبب للفعل، والأفعال التي لا يستطيع بها ذلك. بهذا التفسير، نقدم أنفسنا للآخرين، ويقدمون أنفسهم لنا، كمدفوعين برغبات ذات أسباب نعتبرها حسنة. إنه طالما كان موضع رغبة ما بعينها حسناً حقاً فهو يقدم لنا سبباً حسناً للتصرف لتلبية تلك الرغبة. وقد يكون لنا سبب أحسن للتصرف بطريقة أخرى، لأننا بفعل ذلك قد نحقق خيراً أكبر للغاية. التأمل برغباتنا، كلما كان ذلك مناسباً، هو التوقف لبرهة قبل التصرف وسؤال كم هي حسنة أسبابنا لفعل أمر ما بتلك الطريقة لتلبية تلك الرغبة. التأمل بعلاقاتنا مع الآخرين هو استخدام معاييرهم بالنظر كم هي حسنة، حقاً أو افتراضاً، مواضع رغباتهم وكم يتأملون هم بتلك الرغبات.

إلا أننا لا يجب أن نقلل من المدى الذي قد نخطئ به بين الفينة والأخرى بالموضع الصحيح لرغبة ما، أي بما سيلبيها. ولا يجب أن نتجاهل أهمية الرغبات التي لا نستطيع أن نجعل سبب رغبتنا بها مفهوماً بعد. أحياناً وعند البعض، تتجاوز الرغبات نفسها لتصبح غير ملحوظة، إلا أن غيابها محسوس بذواتنا، وهو أمر وضعه [الفيلسوف الإيرلندي] ويليام ديسموند (William Desmond) في قلب معالجته للرغبة[4]. علينا أخذ بعض الوقت لمعرفة ما نرغب به، وأيضاً لمعرفة ما نملك سبباً حسناً للرغبة به. ومع ذلك، يبقى صحيحا أن علينا جعل رغبة ما مفهومة، وأن جعل رغبة ما مفهومة يكون بتحديد الخير أو المصالح التي ستتحقق بتلبيتها.

---

(4) William Desmond, *Desire, Dialectic and Otherness*, New Haven, ct: Yale University Press, 1987.

بالطبع، يطرح هذا التفسير مباشرة مزيدا من الأسئلة، أهمها يتعلق بـ«الخير» والحسن، بكلمة «حسن» [اصطلاحا] وتلك التي نتداولها، عندما نستخدمهما. تحدثت عن أسباب حسنة للأفعال وكذلك عن أسباب حسنة، لكن ليست حسنة بما يكفي. فرقت مواضع للرغبة تحقيقها يحقق خيرا ما، عن مواضع لا ينطبق عليها ذلك. قارنت بين ما يعتبره هذا الفاعل أو ذلك حسناً مع ما هو حسن حقيقة. ما الذي نعنيه عندما نستخدم «حسن» بهذه الطرق المتنوعة؟ ربما تكون الخطوة الأولى لإجابة هذا السؤال هي الإشارة لتلك الكلمات التي تحل أحياناً مكان «حسن»، مثل «مرغوب» و«مندوب». بيد أن هذا يساعدنا قليلاً وحسب، إذ أننا إذا كنا مرتبكين حيال ما الذي يعنيه «الحسن»، فسنكون مرتبكين حيال ما تعنيه هذه الكلمات كذلك. لم علينا إذن أن نشعر بالارتباك، وكيف يمكننا التعامل معه؟

أولاً وقبل كل شيء، بسبب حجم الخلافات وأنواع الخلافات حول ما يسمى الحسن ولماذا، أي حول ما هو مرغوب ومندوب أصالة وما ليس كذلك، ثم بسبب العجز الظاهر بالعديد من الحالات عن حل الخلافات بين المختلفين. إذن، نحتاج، إن كنا نريد تحقيق مزيد من التقدم في تحرينا، تفسيرا لـ«الخير» وللحسن يمكّننا من فهم هذه الخلافات المتنوعة بشكل أفضل والتحري كيف يمكن حلها، إن أمكن، ومعرفة لم ليس ممكنا حلها إن لم نتمكن من ذلك. لاحظ أن ما بدأ كتحرٍ لماذا تضطرب الحياة بسبب الرغبات المضللة أصبح تحريا حول ما الذي يعنيه امتلاك أسباب حسنة أو قبيحة للرغبة بما نرغب به حقيقة، ويجب أن يصبح الآن تحريا حول «الخير» والحسن. بيد أن منتهى ومقصد هذا التحري، حتى إن طال مساره وتشعب، سيرجعنا بنهاية المطاف لأسئلتنا الأصلية.

2.1. «الخير»، والمصالح، والخلافات حول المصالح

أكد كل من [فيلسوف اللغة الإنجليزي] جون لانغشو أوستن (J. L. Austin)[5] و[الفيلسوف الفنلندي] جورج هنريك فون رايت (G. H. von Wright)[6] راهنا، وأرسطو (في **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** 1، 1096 أ 19- 23) والأكويني (في تفسيره لكتاب أرسطو) قديما جدا، على تعدد وتنوع استخداماتنا لـ«الحسن». نتحدث عن سكاكين حسنة، مُربّى حسن، قصائد حسنة، ملوك حِسان، وأيضاً عن زمان حسن للتقدم لوظيفة أو التواري عن الأنظار، ومكان حسن لقضاء إجازة أو بناء سجن، وصفات حسنة للبحث عن مرشحين لوظيفة عامة. قد نصف امرأة ما بأنها حسنة مع الأطفال، حسنة بلعب التنس، أو ليست حسنة لشيء. وما ينطبق على استخدامنا لكلمات «حسن/ جيد» ينطبق كذلك وبوضوح على استخداماتنا لـ«قبيح/ سيء»، و«أحسن/ أفضل»، و«أقبح/ أسوأ». عندما تستخدم «الحسن» و«القبيح» ومشتقاتها كصفات بهذه الطرائق، فالمعايير التي تحكم استخدامها تعتمد على الأسماء الموصوفة بها[7]. ما يجعل مربى ما حسناً مختلف للغاية عما يجعل قصيدة ما حسنة. ما يجعل هذا زماناً قبيحاً للتقدم لوظيفة لا يشبه أبداً ما يجعل هذا مكاناً قبيحاً لقضاء إجازة. إذن، ما هي الوحدة الضمنية، إن وجدت، بين هذه الاستخدامات المتعددة لـ«الحسن» و«القبيح»؟ ما الذي يجعلها أكثر من مجرد سلسلة من التوريات؟

حديثنا بهذه الطريقة عن شيء ما بأنه حسن أو قبيح هو تقييم انتمائه لتصنيف ما، أو من وجهة نظر ما، أو كليهما. ولكن عندما نحاول السير قدما بعد ذلك، نواجه صعوبات. قد نفكر، مثلاً، بأن علينا إجراء تشخيص تقريبي وجاهز لما يجب: أن تصف أمرا ما بأنه حسن هو أن تقول إنك إذا كنت تحتاج

---

(5) J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 151

(6) G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, London: Routledge, 1963.

(7) انظر:

Peter Geach, "Good and Evil," *Analysis* 17 (1956): 33-42, reprinted in *Theories of Ethics*, ed. P. Foot, Oxford University Press, 1967.

أو تريد ذلك الشيء، للأسباب التي تجعل أشياء ذلك النوع - أو الأشياء التي تنظر لها من وجهة النظر تلك - محتاجة أو مطلوبة خصيصا، فهذا الشيء بعينه سيلبي إرادتك أو حاجتك. يظهر هذا بالتأكيد مع أمور مثل السكاكين الحسنة والمربى الحسن، مع الأماكن الحسنة لقضاء إجازة أو بناء سجن، لكن أي صياغة كهذه تحتاج تقييمها عن رويّة. انظر لنوع الصعوبة الذي تطرحه كلمة «خصيصا». لدى بعض المجتمعات الفقيرة، هناك أشياء تراد خصيصا لأنها، رغم سوء جودتها، رخيصة. هذا النوع من التقييم لا يعطينا سبباً للتخلي عن صياغتنا التقريبية والجاهزة - التي توضح بالفعل شيئاً ذا أهمية كبرى حول استخدامات كهذه لكلمة «حسن» - بل للمتابعة بتأنٍ باستخدامنا لها.

ما علينا فعله تاليا هو الإشارة لسمتين لهذه الإسنادات لكلمة حسن. الأولى هي المدى ضخم التغير باتفاق أو اختلاف أولئك الذين يستخدمون هذا الإسناد حول ما يجعل هذا أو ذاك ذا نوع حسن أو حسن من وجهة نظرهم بعينها. هناك اتفاق كبير، ما لم يكن إجماعاً، حول ما يجعل ساعة حسنة أو مربى حسناً كذلك. ولكن بالمقابل، هناك خلافات فائقة الحدّة حول ما الذي يجعل تعليماً حسناً أو عمارة حسنة أو حكماً حسناً كذلك. السمة الثانية هي أن وصف أمر ما بأنه ذا نوع حسن أو حسن من وجهة نظر ما لا يقتضي بالضرورة مدحه أو إقراره، على الرغم من أن **قاموس أكسفورد الإنجليزي** يقول إن «الحسن» هو الصفة الأكثر عمومية للمديح. لا نتحدث فقط عن عازفي كمان حسنين، بل أيضاً عن لصوص ومحتالين حسنين [أو جيدين]. نحن لا نتحدث فقط عن أولئك الحسنين بالتنس أو عقد الصداقات، بل وأيضاً عن الحسنين بالغش بلعب الورق أو إفساد الشباب. أي وصف واف للحسن و«الخير» عليه جعل هاتين السمتين لاستخدام «الحسن» مفهومتين.

أولى خطوات ذلك هي الإشارة لاستخدام يبدو مختلفاً للغاية، عند النظرة الأولى، لـ«الحسن» و«القبيح». ليس من المتناقض إطلاقا التأكيد على أنه من القبيح لشخص ما أن يكون حسناً بالغش بلعب الورق، وليس هناك حشو بالتأكيد على أنه من الحسن أن تكون حسناً بعقد الصداقات. يبدو أن كلا

التأكيدين يطرحان تمييزاً، لاحظه أولاً [الفيلسوف الأسكتلندي] ويليام ديفيد روس (W. D. Ross)، بين استخدامين لـ«الحسن» ومشتقاته، أحدهما استخدام وصفي نسبي لاحظناه أولاً، والثاني هو الخبري الذي طرحنا عليه مثالاً في هذين التأكيدين وفي كل الجمل المؤكدة على صيغة «من الحسن أن تكون أو تفعل أو تملك كذا وكذا»، أو «من الحسن أن كذا أو كذا كان أو يكون أو سيكون». هذا الاستخدام الأخير هو الذي يمكننا من التعبير ليس فقط عن الخلافات، بل وعن الخلافات المعقدة، الخلافات من النوع الذي لا يفترض إلا حلولاً محدودة محددة.

يتوافق فرديناند وإيزابيلا بتقييماتهم للفن والطعام والملابس، بيد أنه من المؤكد لفرديناند أنه «من الحسن تنمية ذوق للفن الجيد، والطعام الجيد، والملابس الجيدة، بحيث أنك إذا كان لديك هذا الذوق ستكون قادراً على الاختيار جيداً»، لترد عليه إيزابيلا: «من القبيح تطوير رغبات قد لا تستطيع أبداً تلبيتها. هذا الطريق يتضمن كمداً لا يبرح». يرد فرديناند أنه من الأفضل أن يكون الشخص مستاء إثر امتلاكه ذوقاً حسناً على أن يكون راضياً بذوق متدنٍ. وهنا أيضاً تطرح إيزابيلا اختلافها، الاختلاف الذي غالبا ما يكون غير قابل للحل. الأمر ذاته مع إدوارد وإلينور. تعبر إلينور عن نيتها دفع زملائها للانضمام إلى نقابتها، إذ سيكون من الأحسن لهم مواجهة مشغليهم كأعضاء بالنقابة. يرد إدوارد أنه سيكون من الأفضل لإلينور عدم فعل ذلك، إذ إنه سيؤدي لطردها على الأرجح. ترد إلينور أنها تفضل الطرد على أن تسمح لنفسها أن تذعن خوفا من مشغلها. يختلف إدوارد معها.

لاحظ أولاً كم يتفق كل من فرديناند وإيزابيلا، وإدوارد وإلينور. في الحالة الأولى، يتفقان على ماهية الذوق الحسن وربما على أنه من القبيح الشعور بالاستياء، بينما يتفقون في الحالة الثانية على أنه من القبيح فقدان الشخص لوظيفته وربما على مكاسب عضوية النقابة. ما يختلفون به هو ترتيبهم للمصالح، وما يستتبع ذلك من خيارات. يجعلهم اتفاقهم حول المصالح، وبالتالي على ما يملكه كل منهم من أسباب حسنة للرغبة، هم وخياراتهم مفهومين بلا إشكال

لبعضهم. خلافاتهم حول ترتيب المصالح هي خلافات حول ما يعد سبباً كافياً للوصول للاستنتاجات التي وصل لها كل منهم. بيد أن الخلاف قد يكون أعمق من ذلك، لا سيما عندما يوجد اتفاق ضئيل، أو لا يوجد اتفاق، مؤسس لهذا الخلاف. إذن، وعلى سبيل المثال، هناك من لا تمثل لهم المتعة - متعة الحواس، المتع الجمالية - قيمة كبيرة، إذ يعدونها تشتيتاً عن مشاغل الحياة الحقيقية، وهناك من تمنح هذه المتع لحياتهم لحظياً على الأقل - وحياتهم أحياناً هي عبارة عن تتابع للحظات - معناها ومغزاها الوحيد. سيتخلى الصنف الأول عن المتعة لصالح ما يعتبرونه إنجازاً مستحقاً، بينما سيتخلى الصنف الثاني بين الفينة والأخرى عن أي شيء تقريباً إذا كانت المتعة كبيرة بما يكفي. قد تخيف أحكام وأفعال كل منهما الآخر. إن كلا منهم قد يجد صعوبة بفهم الطرف الآخر، ما لم ينظر لهم كمصابين بعلّة ما.

لاحظ أيضاً أن كل هذه الخلافات حول المصالح وترتيبها يمكن التعبير عنه كخلافات حول ما يملكه فرد أو مجموعة بظرف ما من سبب حسن أو سبب حسن كفاية للرغبة. إذا كنا نفهم ما يعنيه امتلاك سبب حسن أو حسن كفاية للرغبة بهذا عوضاً عن ذلك، سنتمكن من قول ما تختلف عليه هذه الأطراف، ولأي مدى، إن وجد، قد يمكن حل هذه الخلافات. قد يظهر أننا نحتاج أكثر من الفلسفة إن كنا نريد تقديم إجابات وافية لتلك الأسئلة. لكننا نحتاج حتماً لما تستطيع الفلسفة تقديمه من أفكار ورؤى. إذن، ما الذي يستطيع فلاسفة الأخلاق تقديمه، إن طلبنا منهم إلقاء ضوء على طبيعة خلافات كهذه؟

قد تبدو الإجابة محبطة بداية، إذ أن ما يستطيع فلاسفة الأخلاق المعاصرون تقديمه هو خلافاتهم حول طبيعة خلافات كهذه. إنهم يقدمون عددا من التفسيرات المتنافسة والمتناقضة حول معنى واستخدام الجمل التأكيدية ذات صيغة « من الحسن أن تكون...»، أو «من الحسن أن كذا...»، كما لا يبدو أن هناك أفقاً لحل خلافاتهم. سيعتمد اتخاذ أي فيلسوف أخلاقي للنظرة التي سيشخص ويفهم بها هذه الخلافات التقييمية التي كنا نناقشها على قبوله أيّاً من التفسيرات المتنافسة. أنوي النظر ببعض التفصيل لتفسيرين فقط، مما يَطرح

مباشرة، من ناحية، أسئلة: «لم اثنتين فقط؟»، و«لم هاتين الاثنتين فقط؟»، ومن الناحية الأخرى سؤال: «إذا كان الفلاسفة الأخلاقيون من الطراز الرفيع ذوي وجهات النظر المختلفة والمتضاربة عاجزين عن تقديم محاججات تقنع خصومهم بأفكار متنافسة، فلم على بقيتنا أخذ استنتاجاتهم بجدية؟». لا أستطيع تقديم إجابة مرضية بهذه المرحلة على أي من هذه الأسئلة. ولن أتمكن من تفسير لم يستحق هذان الاثنان انتباهنا وتمحيصنا بالطريقة والدرجة التي لا تستحقها تفسيرات أخرى إلا بعد استعراضي محاججات وأقوال التفسيرين الفلسفيين المتنافسين. حينها فقط، سأكون بموضع يمكنني من المحاججة أنه لا يمكن التوضيح الكامل لصلة هذين التفسيرين بتحرّينا إلا بفهم عجز مؤيدي ومنافحي كل تفسير منهما عن إقناع الطرف الآخر برأيهم.

تذكر مجددا أن المسار الفكري الذي اتبعته في هذه المقالة بدأ بأسئلة حول الجزء الذي لعبته رغبات من نوع بعينه في حيوات اضطربت شدة. أصبح من الواضح أننا إن كنا سنجيب هذه الأسئلة، سيكون علينا التفريق بين الرغبات ذات المواضع التي يملك فاعلوها بمواقف بعينها أسباباً حسنة كفاية للرغبة بها، والرغبات التي ليست كذلك. بيد أن هناك خلافات، وأحياناً خلافات لا يمكن حلها، حول ما هو السبب الحسن لإرادة هذا أو ذاك، وهذه الخلافات أحياناً تكون تعبيرات عن خلافات أكبر حول الكيفية الحسنى والكيفية الأحسن للتصرف، سواء بشكل عام أو بحالات بعينها. حول ماذا يختلف أولئك المختلفون؟ وكيف يمكننا تشخيص خلافاتهم؟ وصلنا للنقطة التي لا نستطيع بها فعل ذلك بدون تفسير فلسفي صلب حول ماهية ما نفعله ونقوله عندما نقر أنه من «الحسن أن تكون..» أو «من الحسن أن كذا...» وما يشابهها من عبارات. في بحثي عن تفسير كهذا، أتوجه أولاً للدعاوى والحجج المقدمة تحت عنوان «التعبيرية» (expressivism).

3.1. تفسيرات التعبيريين «للخير» وللخلافات حول المصالح

كانت التعبيرية تعرف بصيغها الأقدم والأقل تماسكاً فلسفياً باسم الانفعالية (emotivism). كان كل من الانفعاليين والتعبيريين معنيين، وما زالوا، بالمدى الكامل للتعبيرات التقييمية والمعيارية. ولذلك، تجدر الإشارة، وإن كنا نستطيع تنحية هذه الفكرة لحظياً، أن تفسيرهم لـ«الخير» والحسن يجد مكانه ضمن تفسير أوسع. صاحب المقولة الكلاسيكية للانفعالية هو [الفيلسوف التحليلي الأمريكي] تشارلز ستيفنسون (Charles L. Stevenson) في كتابه **الأخلاقيات واللغة** (*Ethics and Language*)[8]. بحسب وجهة نظر ستيفنسون، فالجمل التقريرية ذات ثلاثة أنواع: تلك التي تعبر عن اعتقادات صحيحة أو خاطئة وتملك ما أسماه ستيفنسون بالمعنى الوصفي، وتلك التي تعبر عن توجهات من الاستحسان أو الاستهجان وتملك معنى انفعاليا، وتلك التي تكون وصفية وانفعالية معا*. الجمل المنسوبة للحسن هي من الأنواع الأخيرة، والتقريب الأولي التبسيطي لمعنى «هذا حسن» هو «أستحسن هذا؛ قم به أيضاً»[9]. ما يعجز هذا التقريب عن الإشارة له هو الطرائق المعقدة التي تجمع بها العديد من الجمل معاني وصفية وانفعالية. بيد أن ما يهم، بحسب ستيفنسون، هو أن هذه الجمل يمكن دائما تحليلها بحيث يُميَّز مكونها الانفعالي عن مكونها الوصفي التقريري للحقائق.

الجمل التي تطرح حقائق مزعومة إما أن تكون صحيحة أو خاطئة، بعكس الجمل التي تعبر عن توجهات تقييمية تجاه الحقائق. يمكن تسوية الخلافات

---

(8) Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, ct: Yale University Press, 1945.

(*) للتبسيط، يمكن مقاربة الوصفي والانفعالي مع ما يعرف بالنحو العربي بالاستفساري والاستنكاري، حيث يكون الأول موضوعيا عقلانياً، كأن تسأل: «ما هذا؟»، فيكون الجواب: هذا كتاب، والثاني ذاتيا عاطفيا، كأن تسأل: «ما هذا؟!» (لاحظ علامة التعجب)، إثر استياءك مما تراه (المترجم).

(9) المصدر السابق، ص21.

حول الاعتقادات، أي الخلاف حول ماهية حقيقية الأمور، باللجوء للتجربة المحسوسة. بالمقابل، لا يمكن تسوية الخلافات حول التوجهات، بل يمكن حلها فقط إذا أُقنع أحد أطراف الخلاف بتغيير توجهه. وأحد وظائف الجمل التقييمية هو إقناع الآخرين بوضع توجهاتهم مع صف توجهات المتحدث. أحد الاعتراضات الأولى الواضحة على هذا التفسير الانفعالي لـ«الحسن» والتعبيرات التقييمية الأخرى هي أنها تتعارض مع بعض استخداماتنا اليومية اللغوية لـ«صحيح» و«حقيقة»، كما عندما نؤكد على أنه «من القبيح، كحقيقة، الشماتة بالآخرين»، أو عندما نرد على تأكيد شخص أن ارتفاع البطالة أمر سيء بقولنا «ما قلته تواً صحيح». كيف يرد الانفعاليون على ذلك؟

يجدر بهم الرد، وهو ما يفعلونه حقيقة، بتأكيدهم على أن استخدام تعابير مثل «إنه من الصحيح أن» أو «إنه من الحقيقة أن» تقوم في، وفقط في، مقام مصادقة المتحدث على الجمل التقريرية التي تحكم عليها. إذن، فأحد نظائر الفهم الانفعالي للجمل التقييمية هو اعتبارها حقائق بالحد الأدنى. ما لا تتطرق له هذه الصياغة للانفعالية هو التمييز بين الجمل التقريرية التي يكون معناها تعبيراً عن توجه تقييمي (أو معياري)، بحيث تكون مصادقتها إعطاء تعبير إضافي للتوجه نفسه، والجمل التقريرية، المختلفة للغاية، والتي تحمل معنىً يخبرنا كيف هو العالم، وكأن المصادقة عليها تعني «إن العالم هكذا حقاً!»، وتعريض الشخص للتفنيد بحقائق حول الموضوع، كما تحتمها التجربة الحسية. هناك ميزة أخرى لإعادة صياغة أفكار ستيفنسون بهذه الطريقة.

بالنظرة الأولى، تعمل الجمل التقييمية التقريرية في استدلالاتنا بالطريقة نفسها التي تزعم بها الجمل التقريرية أنها تخبرنا كيف هو العالم. ولذا، نستدل من مقدمة أنه «من القبيح الشماتة بالآخرين»، ومقدمة «إنها تشمت بالآخرين»، أنه «من القبيح الشماتة بالآخرين كما تفعل هي». وهذا، كما يبدو، لن يكون كذلك، ما لم نستطع فهم المقدمة الأولى على أنها صحيحة أو خاطئة. بيد أن نظراً أوسع بأنواع الاستدلال من المقدمات التقييمية التي نستطيع إجراءها يؤدي لاعتراض ثانٍ على الانفعالية. من مقدمات «إذا كان قبيحاً الشماتة بالآخرين،

فيجب شجب أولئك الذين يفعلون ذلك»، ومقدمة «من القبيح الشماتة بالآخرين»، نصل ببساطة إلى أن «أولئك الذين يفعلون ذلك يجب أن يُشجبوا». لكن هذا ممكن فقط إذا كانت، ولأن، الجملة المستخدمة في المقدمة الثانية هي الجملة نفسها وبالمعنى نفسه في الجملة المضمنة في الشرط الظرفي للمقدمة الأولى. بيد أن هذا، بحسب تفسير ستيفنسون، يبدو متعذراً، لأن الجملة المضمنة في الظرف الشرطي ليست تقريرية ولذلك فهي لا يمكن أن تعبر عن توجه المتحدث، ولذا فهي تفتقد معنى انفعالياً، بينما تعد الجملة المستخدمة في المقدمة الثانية تقريرية، وتعبر عن توجه المتحدث، ولذا فهي تملك معنى انفعالياً. أين وقع الخطأ؟ يبدو أنه لا يمكن لفكرة المعنى الانفعالي التي اعتمد عليها ستيفنسون أن تقوم بالدور الذي حاول جعلها تقوم به.

على الساعين لإنقاذ جوهر نظرية ستيفنسون من ستيفنسون، لكي يردوا على هذا النقد، أن يعيدوا صياغة تلك النظرية بطريقة ذات تصورٍ أوفى للعلاقات بين معاني الجمل واستخداماتها. بهذه النظرة المعدلة، معنى الجمل التقييمية (والمعيارية) هو أن إقرارها يعني المصادقة عليها. وعليه؛ فالشخص الذي يقرّ المقدمة الأولى يعبر عن مصادقته لها، ولكن، وبالطريقة نفسها، فالشخص الذي يقر المقدمة الثانية يقر مصادقته لها. والشخص الذي يصادق كلا المقدمتين ملتزم لذلك بالمصادقة على الاستنتاج، إذ أن الاستخدامات غير التعبيرية للجمل المعيارية أو التقييمية كمكونات للشروط أمر يجب فهمه على أنه يحفظ معناها في الجمل الشرطية، حيث يعبر إقرارها عن مصادقة لكلا شرطيها. طُرحت الحجة القائلة إن الانفعاليين لا يستطيعون تفسير نوع الاستدلال الذي كنا نناقشه، أولاً، من [الفيلسوف البريطاني] بيتر جيتش (Peter Geach)[10]. أحد ردود التعبيريين على جيتش قدمت من [الفيلسوف البريطاني] سيمون بلاكبيرن (Simon Blackburn)[11]، والذي طرح تفسيراً لاستدلالات وجيهة بارتباطها

(10) Peter Geach, "Assertion," *Philosophical Review* 74, 4 (1965): 449-465.

(11) Simon Blackburn, *Spreading the Word*, Oxford University Press, 1985, chapter 6, section 2.

بالفكرة الأغنى حول العلاقات بين المعاني والمصادقة عليها. هل كان هذا الرد وافيا؟

في الواقع، تبع ذلك سلسلة من الردود على رد بلاكبيرن، ثم تبعتها ردود على تلك الردود على ذلك الرد، من قبل أشخاص مثل: ج. ف. شولر (G. F. Schueler)، وبوب هيل (Bob Hale)، ومارك فان روجن (Mark van Roojen)، ونيكولاس أنوين (Nicholas Unwin)، وألان توماس (Alan Thomas)، ومارك شرودر (Mark Schroeder)، بجانب تدخلات إضافية من بلاكبيرن. والآن، ليس هناك سبب للاعتقاد أن هذه السلسلة من الردود المتبادلة ستصل يوماً ما لنهايةٍ حاسمة، لعدم تحقيق تقدم يذكر بحل الخلاف الأساسي، رغم أن ما نوقش، ويناقش، أعيد طرحه بطريقة أكثر تماسكاً ووضوحاً فلسفياً. لدى الجميع سبب كافٍ لتعديل وجهة نظرهم. ليس لدى أحد سبب كاف لتغييرها[12]. علاوةً على ذلك، إذا كنا سننظر بالقضايا الأخرى التي يختلف حولها التعبيريون ونقادهم، فسنجد أن هناك قصة من النوع نفسه لتروى، قصة حول خلاف يبدو متعذر الحسم. يحق لنا الاستنتاج أنه لم تكن هناك حجة حاسمة، أو على الأقل حجة سيجدها تعبيري صادق ومتقدم فلسفياً كذلك، قد طرحت بوجه التعبيرية، بل وأنه بالكاد قد يوجد أفق لطرح حجة كهذه. لننظر الآن للحجة التعبيرية - وسنستخدم منذ الآن فصاعداً صفة «الانفعالي» لوصف أفكار ستيفنسون وسابقيه

---

(12) القراءة الأساسية هي: Mark Schroeder, *Being For: Evaluating the Semantic Program of Expressivism*, Oxford University Press, 2010، والنقاشات التالية للتعبيرية، مؤخرا حتى وقت كتابة هذه السطور: John Skorupski, "The Frege-Geach Objection to Expressivism: Still Unanswered," *Analysis* 72, 1 (2012): 9-18; Mark Schroeder, "Skorupski on Being For," *Analysis* 72, 4 (2012): 735-739، ورد سكوربسكي على رد شرورد: "Reply to Schroeder on Being For," *Analysis* 73, 3 (2013): 483-487. لم أجد سبباً لمتابعة القضايا المقدمة من أشكال أخرى من اللاواقعية (anti-realism) في الأخلاقيات. بعضها مناقش في:
Oxford Studies in Metaethics, vol. 6, ed. Russ Shafer-Landau, Oxford University Press, 2011.

المباشرين ومعاصريه، مثل ألفريد جول أير (A. J. Ayer) - بمزيد من التفصيل. ما التفسير الذي قدمه التعبيريون للحسن و«الخير»؟

كتب آلان جيبارد (Alan Gibbard) أن «الأشياء الحسنة مرغوبة، وخير الأمرين المفضّل»[13]، متابعاً بقوله إن «المفضل هو الذي يكون من العقلاني تفضيله»، ليكون تفضيلنا جائزا. «تسمية تفضيل ما بـ'الجائز' هو التعبير عن قبول المعايير التي تبرر هذا التفضيل»[14]. و«تسمية شخص ما لأمر ما بـ'العقلاني' هو بذلك تعبير عن حالته الذهنية»[15]. ولذا، حين أصف شيئاً ما بالحسن أو أقر أنه سيكون من الحسن كذا وكذا، فأنا لا أعبر عن تفضيلات وحسب؛ بل أعبر كذلك عن توجه، عن التزامي بمجموعة من المعايير، التي قد لا أطرحها صراحة أبداً. بالعديد من الحالات، تلك التفضيلات والمعايير هي المعايير والتفضيلات التي أشاركها مع الآخرين.

يحرص جيبارد على منح قدر معتبر للسمة غير الشخصية لأحكامنا حول الحسن والقبيح. نحن لا نعبر فقط عن تفضيلاتنا الشخصية، وقد تتباين كثيراً التزاماتنا المعيارية بتلك التفضيلات والالتزامات والحالات الذهنية التي تجعلها عقلانية بين شخص وآخر، لكن «الحُسن هو ما تتشارك به أهدافنا العقلانية. الحسن، بكلمات أخرى، هو ما يملك الجميع سبباً ما لدعمه ما داموا قادرين على ذلك، ما دامت الأرضيات العقلانية الأخرى للاختيار منطبقة عليه تحديداً»[16]. لذا، ليس من المفاجئ أننا نتفق كثيراً حول المعايير المتعلقة بأحكامنا حول ما إن كان المربّى أو الساعات أو الطقس حسناً أو قبيحاً، وحول ما إن كان حسناً أو قبيحاً لهذا الشخص أو ذاك أن يكون أو يفعل كذا وكذا. يجب أن يعبر هذا الاتفاق، بحسب جيبارد، عن اتفاق ضمني بالتوجه حول ما

---

(13) Alan Gibbard, "Preference and Preferability," in *Preferences*, ed. Christoph Fehige and Ulla Wessels, Berlin: de Gruyter, 1998, p. 241.

(14) المصدر السابق، ص 243.

(15) Alan Gibbard, "A Pragmatic Justification of Morality," in *Conversations on Ethics, Conversations* with Alex Voorheve, Oxford University Press, 2009, pp. 161-162.

(16) Gibbard, "Preference and Preferability," p. 255.

هو العقلاني تفضيله، حول المعايير التي قَبِلها كل منا. ولكن، ماذا عن الحالات التي توجد بها خلافات بأنواع وأحجام متنوعة، خلافات مثل تلك التي بين فرديناند وإيزابيلا، أو إدوارد وإلينور؟ يجب، كما يبدو، بحسب وجهة نظر جيبارد، أن تعبر عن خلافات حول المعايير التي تحدد أحكامنا حول ما هو الحسن، خلافات أحياناً حول المعايير للحكم على شيء ما بأنه حسن، وفي حالات أخرى حول الحجم الذي يجب إعطاؤه لمعايير مختلفة.

هناك بالطبع قصة تفسيرية يجب سردها، قصة طبيعانية (naturalistic) من وجهة نظر جيبارد، حول التطور البيولوجي وتاريخ نمونا التقييمي والمعياري، سرد جيبارد جزءاً منها في غير موضع(17). إنها القصة التي أدّت بها حاجتنا لضمان تعاون الآخرين إلى التجاوب مع تفضيلات ومعايير الآخرين، إلى الضغط نحو تحقيق الإجماع. لكن أي تفسير معتبر لهذه الحاجة، وهذا التجاوب، وهذه الضغوطات يجب بالطبع أن يترك الباب مواربأً أمام احتمالية ذلك القدر الواسع من الاختلافات الواقعة فعلياً. عندما يقع خلاف حاد وجاد، خلافات حول ماهية الأسباب التي يجب إثباتها لدعم حكم تقييمي مختلف عليه أو حول الحجم الذي يعجب إعطاؤه لأنواع مختلفة من المنطق، فمحددات احتماليات حل هذه الخلافات ربما قد تُحدَّد، بحسب جيبارد، بالاختلافات بين تفضيلات الأطراف حول محل الخلاف، أو ربما بالاختلافات في تلك المعايير، والتي يؤدي قبولها للحكم على تصورات المتخالفين حول ما هو العقلاني، أو ربما بكليهما، إذ أنه لا يوجد مكان نظر آخر يمكن الرجوع إليه.

إذن فجيبارد، إن كنت فهمته بشكل صحيح، ملتزم بالتمسك بأنّ كل واحد منا له محددات للتبرير العقلاني لأحكامنا على الحسن والقبيح، محددات

---

(17) انظر:

Alan Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgement*, Cambridge, ma: Harvard University Press, 1990.

وضعها تشكل جوهري ما للذهن ونزوع يعبر عنه في تفضيلاتنا وفي المعايير التي تحدد أحكامنا، وبالتالي في تلك الأحكام. تفكيرنا العملي والتماساتنا العقلانية للآخرين هي على ما هي عليه بسبب حالاتنا النفسية المؤسسة لها، وانفتاح الآخرين على التماساتنا العقلانية هو على ما هو عليه بسبب الحالات النفسية المؤسسة له. يطرح بلاكبيرن نقطة مماثلة في سياق مختلف للغاية. أدرك أولئك المنشغلون بالتأمل الأخلاقي بأن عليهم أحياناً الاختيار بين ما يدفعهم الشغف والنزوة باتجاهه، وبين ما يتطلبه العقل. حذرنا المفكرون الرومانتيكيون من السماح بكبت الشغف والنزوة على يد العقلانية المحسوبة الخانقة، بينما يخشى أولئك المتأثرون بالرواقيين أو الكانطيين [نسبة للفيلسوف إيمانويل كانط] من أن الشغف والرغبة قد يضلوننا عن صراط المنطق. والأشخاص العاديون قد يؤطرون خياراتهم الأخلاقية، عند تأملهم بها، بهذا التعارض البادي بين المنطق والشغف، بين المنطق والرغبة. لكن إذا كانت التعبيرية محقة، فالتفكير بهذه الطريقة مضلل. ولذا، أصر بلاكبيرن أننا «إذا كنا سنطرح المشاكل العملية بطريقة 'ماذا علي أن أفعل إن كنت عقلانياً'، أو 'ما الذي قد يفعله الشخص العقلاني'، فيجب علينا ألا نفكر بأننا بفعلنا ذلك قد **تجاوزنا** إخضاع الإرادة للرغبة والمنطق. 'العقلاني' هنا وصف للحرية المرغوبة من العديد من السمات؛ كالجهل، والعجز عن فهم الموقف، وقصر النظر، وعدم الاهتمام بوجهة النظر المشتركة». يتابع بلاكبيرن مؤكداً أن استخدام ضمير المتكلم في تعبير 'ماذا علي أن أفعل إن كنت عقلانياً' «يشير إلى أن اعتباراً أو عدة اعتبارات تؤثر بي فقط بسبب سيرتي الشخصية العارضة من الاهتمامات أو الرغبات أو الشُغُف»[18].

هذه النقطة ذات أهمية. تعطينا أحكامنا التقييمية والمعيارية حوافز للفعل. عندما نتلفظ بها أمام الآخرين، فنحن نأمل ونسعى لحث أولئك الآخرين على

---

(18) Simon Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 241.

التصرف بما يتوافق مع تلك الأحكام. ولكن، كما يؤكد التعبيريون، فالأحكام الحقائقية المجردة وحدها لا يمكن أن تحثنا أبداً. إذا تصرفت، عندما رأيت شخصا مكروبا، بما يخفف ذلك الكرب، فما يحثني ليس الحقيقة المجردة للكرب، وإنما توجهي نحو تلك الحقيقة، شفقتي أو محبتي أو أمنيتي أن يُنظر لي كشخص رحيم. من هيوم إلى بلاكبيرن وجيبارد، أكد التعبيريون أن تفسيراً تعبيرياً فقط لأحكامنا التقييمية والمعيارية يمكّننا من فهم كيف يمكن أن تحفزنا تلك الأحكام.

عندما يختلف شخصان حول ماهية الحسن الذي يكون أو سيكون شخص ما عليه أو يفعله أو يملكه، فهل هما، بوجهة نظر تعبيرية، يختلفان أو قد اختلفا في - بل بما يمكن أن نسميها - تفضيلاتهما، أم مصادقاتهما، أم توجهات إقرارهما، أم اهتماماتهما، أم رغباتهما، أم شُغُفهما، أم بخليط من كل هذا؟ حاليا، لا يهم كثيراً كيف نشخص المواقف النفسية ذات الصلة، رغم أنه قد يكون من المهم لاحقاً طرح أسئلة حولها. بيد أن ما يهم حالاً، إن كنا نريد فهم خلافات كهذه، أن هذه الخلافات، بوجهة نظر تعبيرية، ليست خلافات تخص حقيقة ما؛ أمراً منفصلا عن المواقف أو الحالات النفسية لأولئك الذين يجدون أنفسهم في خلاف. يبقى التباين المتعلق كما هو منذ بدايته بصياغة ستيفنسون للانفعالية. إنه حول الخلافات على الحقائق اليومية أو حول العلم الطبيعي: «لم يهطل الثلج هنا العام الماضي قبل رأس السنة»، و«أنت مخطئ. لقد كان طول الثلج بوصة تقريبا مطلع ديسمبر/ كانون الأول»؛ أو «تفاعلات السلسلة الكيميائية دائما تضم جذورا حرة» و«لا، هناك بعض الاستثناءات». في كلتا الحالتين، أحد أطراف الخلاف محق والآخر ليس كذلك، بسبب ماهية الأمور بالطقس أو التفاعلات الكيميائية. ولكن، بوجهة نظر تعبيرية، سواء أطرت بطريقة ستيفنسون أو جيبارد أو بلاكبيرن، فلا شيء يقابل هذا بالخلافات التقييمية.

«من القبيح اصطياد الثعالب والسماح بذلك» و«ليس هناك شيء قبيح حول ذلك، ولذلك فلا شيء يبرر منعها». الاتفاق حول الحقائق المرتبطة باصطياد الثعالب، وحول أي الحقائق يعد حقيقة مرتبطة بذلك، متوافق تماماً مع هذا

الخلاف التقييمي. ولذا، فما الذي تدعيه امرأة ما إن كانت لا تؤكد فقط على وجهة نظرها وحسب، بل تصر أنها محقة تماماً وأن من يخالفها على خطأ؟ تقر أن صيد الثعالب قبيح وأنها لا يمكن أن تتصور أي اعتبار قد يدفعها لتغيير حكمها. إنها قد تقول إنها إن كانت ستغير رأيها، فهذا يعني أنها كانت على خطأ، لأن توجهها تجاه قبح صيد الثعالب هو أن قبح صيد الثعالب لا يعتمد فقط على توجهها أو على توجه أي شخص آخر حول قبح صيد الثعالب. وبالطبع، فأولئك الذين يخالفونها سيقولون الأمر نفسه. ومع ذلك، فأحكامهم التقييمية على ما هي عليه، بحسب وجهة النظر التعبيرية، فقط لأن توجهاتهم ومشاعرهم على ما هي عليه.

إذا كان كل طرف سيتنازل من ناحيته مقراً بأنه قد يكون مخطئاً، فهذا يمكن أن يتم فقط إن تصوروا وجود احتمالية بأن اعتباراً إضافياً قد يؤدي لتغيير توجهاتهم. في كلا الحالتين، كلا الطرفين عليه إدراك، إن كان واعياً كفاية بذاته، أن ما كانوا يفعلونه بالحكم هو أنهم كانوا يعبرون عن حالاتهم الذهنية المعقدة عادة. وهذا مختلف كثيراً عن حالة أولئك الذين يعلنون أحكامهم بالخلافات حول أسئلة حقائقية يومية أو علمية. في أسئلة كهذه، نبرر أحكامنا بالتماس مقياس ذا كلمة عليا - يتوافق مع ماهية الأشياء - خارجي ومستقبل عن مشاعر واهتمامات والتزامات وتوجهات كل شخص وأي شخص.

على النقيض، عندما تكون القضايا المعيارية أو التقييمية هي محل السؤال؛ لا يوجد، بحسب أي وجهة للتعبيريين، مقياس ذو سلطة عليا، خارجي ومستقل عن مشاعر والتزامات وتوجهات الفاعل يمكن اللجوء إليه. أو بالأحرى، إذا كان أحد الفاعلين يلتمس معياراً خارجياً، فهذا فقط بسبب مصادقته على أنه يملك سلطة ما على ذلك الفاعل بعينه. بهذا الرفض لأي مقياس خارجي ومستقل عن مشاعر واهتمامات وتوجهات الفاعل يمكن باللجوء إليه تبرير أحكامهم المعيارية والتقييمية؛ وجد التعبيريون بين الفينة والأخرى مساحة اشتراك مع شكل واحد على الأقل من الوجودية (existentialism). ولذا يقول ألفرد جول آير عن [رائد الفلسفة الوجودية] جان بول سارتر (Jean-Paul

Sartre) إن «من أحد مناقب سارتر أنه يرى أنه لا يوجد نظام قيم يمكن أن يكون ملزماً للشخص ما لم يختر ذلك»[19]، أي ما لم يصادق عليه الفاعل.

قد يأخذ التعبيريون عدم إمكانية حل الخلافات التقييمية والمعيارية بالطريقة عينها التي يمكن بها حل الخلافات الحقائقية اليومية والعلمية لتقوية موقف التعبيرية، إذ أننا في ثقافتنا كثيراً ما نجد أنفسنا، كما رأينا بمثال فرديناند وإيزابيلا ومثال إدوارد وإلينور، في خلافات تقييمية أو معيارية مع الآخرين، حيث لا يمكن حل الخلافات بأي تكرار لما نعتبره أو يعتبرونه الحقائق المرتبطة، لأننا نتفق حولها، كما اتضح. بيد أن هذه الخلافات التي لا يمكن حلها متوقعة فقط إن كانت التعبيرية محققة. علاوة على ذلك، وكما أشرت سابقاً، فلم يحصل التعبيريون على سببٍ حاسمٍ - أي حاسمٍ من وجهة نظرهم هم - لتغيير رأيهم حول تلك القضايا التعبيرية ذات الصلة التي أثارت معظم النقاش الفلسفي. هل لدينا **نحن** سبب كافٍ، ربما، للإذعان للتعبيرية؟ الإجابة بـ«نعم» ستكون سابقة لأوانها، إذ أننا لا نستطيع أن نقول كم هي حجة التعبيرية حسنة أو قبيحة حتى، وما لم، نقارن تلك الحجة ببعض التفصيل مع الحجة التي تدعم التفسيرات الفلسفية البديلة والمتناقضة للحسن و«الخير». أنتقل الآن لمهمة استعراض أحد هذه التفسيرات.

4.1. فهم «الخير» والمصالح بالازدهار البشري: دخول أرسطو

المفهوم المركزي لهذا التفسير المنافس والبديل هو مفهوم «الازدهار البشري» (human flourishing). أولئك الذين يدرسون سلوك الأنواع الحيوانية المتنوعة يفرقون بلا خلاف بين الأفراد والجماعات لنوع يزدهر، والأفراد والجماعات التي لا تزدهر، ومنها الذئاب وقطعان الذئاب، الدلافين وأسراب الدلافين، والغوريلات وجماعات الغوريلا. بالنسبة لأفراد أنواع الحيوانات هذه، يتطلب

(19) A. J. Ayer, "Jean-Paul Sartre's Doctrine of Commitment," *The Listener*, November 30, 1950

الازدهار نوعا بعينه من البيئة يستطيعون به التحرك بصحة جيدة أثناء دورة حياتهم الحتمية، والنمو والتمتع بقوتهم، وتعلم ما عليهم تعلمه، وحماية وتنشئة صغارهم، وتحقيق الغايات التي توجههم إليها طبيعتهم البيولوجية. المرض والتعرض للأذى والمفترسين، بما فيهم البشر، ونقص الغذاء أو الماء هي أمور قبيحة لهذه الحيوانات. إن تأثيرها يؤدي لإنتاج حيوانات عاجزة عن النمو أو التمتع بقوتها، حيوانات عاجزة عن التعلم، وبالتالي قد تكون سيئة بالصيد أو البحث عن الطعام، وسيئة بتنشئة صغارها. لاحظ الحاجة الحتمية لكلمات «حسن/ جيد» و«قبيح/ سيء» وما يشابهها بتوصيف الحيوانات بهذه الطريقة. لاحظ أيضاً أن ما هو حسن أو قبيح لهذا الفرد أو الجماعة أن يكونه أو يفعله أو يملكه يعتمد على نوعه الذي ينتمي له في التصنيف البيولوجي. ما هو حسن لأفراد أحد الأنواع - لنقل الثعالب - قد يكون قبيحاً لأفراد نوع آخر - ولنقل الأرانب -. لاحظ ثالثا أننا عندما نقول إن هذا الذئب أو قطيع الذئاب، هذا الدولفين أو سرب الدلافين، يتصرفون بشكل جيد أو سيء في هذه البيئة بعينها، فحكمنا ليس تعبيريا عن مشاعرنا أو توجهاتنا أو حالاتنا النفسية الأخرى. إن أحقيته أو بطلانه يعتمد على اللجوء لمعايير مستقلة عن المراقب.

مثلما تزدهر الذئاب والدلافين والغوريلات والثعالب والأرانب أو تعجز عن الازدهار؛ فالبشر، بحسب هذا التفسير المنافس لـ«الخير» والحسن، يزدهرون كذلك. يمكن أن نقول عن الأفراد والجماعات البشرية، مثلما نقول عن أفراد أنواع أخرى، أنه سيكون من الحسن أو القبيح إذا كانوا أو فعلوا أو امتلكوا كذا وكذا، ونعني أن كذا وكذا يؤدي لازدهارهم أو عجزهم عن الازدهار كبشر. وضمن هؤلاء الأفراد والجماعات، بالطبع، نوجد نحن. ولذا، بحسب هذه النظرة، عندما نقارن المسارات المستقبلية لفعل أو حالة قائمة على أنها أحسن أو أقبح، فمعيارنا هو لأي مدى، وكيف، تساهم كل منها أو تضر بازدهارنا البشري. أحكامنا اليومية عن الحسن والقبيح، الأفضل والأسوأ، على الأقل حين تكون لغتنا التقييمية جيدة، قد تفترض نظرة ابتدائية لما يشكل الازدهار البشري، حتى إن كنا قد لا نستبين هذه النظرة بأنفسنا. الخلافات في

مناسبات بعينها حول الكيفية الأحسن للتصرف قد تكون تعبيراً إما عن خلافات حول ماهية الازدهار البشري عموماً، أو خلافات حول ما يؤدي للازدهار البشري في هذه الظروف بعينها. (ما الذي أعنيه عندما أتحدث عن كون لغتنا التقييمية جيدة؟ هذا سيظهر لاحقاً).

كما بالأحكام حول الازدهار أو العجز عن الازدهار لأعضاء نوع حيواني، تبدو المفارقة مع التعبيرية بجلاء. الأحكام حول ماهية الحسن أو الأحسن لي أو لك أو لنا أن نكونه أو نفعله أو نملكه ليست تعبيرات عن حالاتي أو حالاتك أو حالاتنا النفسية. والخلافات حول ما هو الحسن أو الأحسن أن تكونه أو تفعله أو تملكه تُحسم باللجوء لمعيار مستقل عن المشاعر والاهتمامات والالتزامات والتوجهات لأولئك الأفراد الواقعين في الخلاف. سيخطر بالذهن مباشرة اعتراض مفاده: «أليس من المستنكر عادة أن الناس لا يستطيعون حل خلافاتهم حول معنى الازدهار كبشر؟ الخلافات حول الشؤون التي يكون بها معايير مستقلة أصالة حول الحق والباطل، مثل الطقس أو التفاعلات الكيميائية، يمكن حلها دائما. فكيف يمكن أن تكون هذه خلافات من النوع نفسه؟». السؤال محقّ بدرجة كبيرة، لكنه يطرح اعتراضاً حول موقف لم يستعرض ولو بإيجاز. لذا، وحتى الآن، دعني أشر فقط إلى أن التحري العقلاني، بحسب الفكرة التي بدأت باستعراضها، بالخلاف حول ماهية الازدهار البشري وما يترتب عليه في هذا الظرف أو ذاك هو بحد ذاته أحد علامات الازدهار البشري. سأؤجل النظر الإضافي بالردود الممكنة لهذا الاعتراض، لكن عليّ الآن قول شيء حول التناظر بين الازدهار البشري وازدهار بعض الأنواع الأخرى من الحيوانات. لنبدأ بالنظر ببعض الخلافات الأساسية.

بالنسبة للحيوانات، فالبيئة مسلّم بها. الازدهار هو الازدهار ضمن هذه البيئة أو تلك بعينها. إنه يعني التكيف بنجاح بها. أعضاء بعض الأنواع يهاجرون موسميا من بيئة إلى أخرى. أعضاء أنواع أخرى يتفاعلون مع بيئتهم لتغييرها بهذه الطريقة أو تلك. لكن البشر فريدون بهذا السياق بالقدر الذي استطاعوا به من وقت لآخر تحويل بيئاتهم جذريا، وتكييفها مع احتياجاتهم، وإعادة تشكيل التضاريس، وكبح أو إعادة توجيه

القوى الطبيعية بحيث تخدم أهدافهم البشرية، وعادة ما يحصل ذلك مع نتائج كبيرة غير مقصودة. بتغييرهم للطبيعة، غيروا أنفسهم بحيث طوروا خلال دورة حياتهم قدراً أكبر من القوى عن أي حيوان آخر، تفردوا بالعديد منها، وعلى رأسها قوة استخدام اللغة، القوة التي لولاها لم تكن قواهم المميزة الأخرى كما هي. هناك أربعة جوانب أساسية للغة البشرية.

الأول هو التركيب النحوي. فقط لأن الجمل يمكن أن تُضمن في جمل أخرى يمكن أن نطرح ونجيب أسئلة حول حقيقة إقراراتنا، وأحقية استدلالاتنا، وتبرير استنتاجاتنا. «هل لدي سبب للاعتقاد أن ما رأيته كان شبح والدي؟» «هل من الصحيح أنه إذا جف هذا البئر فلن نجد مصدراً آخر للمياه؟». بطرح وإجابة أسئلة كهذه، وخلالها، نصبح تأمليين. الجانب الأساسي الآخر لاستخدام اللغة هو تحسينه لقدراتنا التواصلية. نحن قادرون على صياغة نيات معقدة ومفصلة، وإيصالها للآخرين، وفهم استجاباتهم المعقدة والمفصلة، والاستجابة لهذه الاستجابات بطريقة تستحيل على الأنواع التي لا تملك اللغة. يخلق هذا أنواع تعاون وأنواع اجتماع بشرية بامتياز. نحن لا نحدد المصالح الفردية، بل المصالح العمومية (common goods) كذلك. ثالثا، نحن قادرون، فقط بامتلاكنا لغات ذات صياغات وروابط منطقية بأنواع متنوعة، أن نتصور مسارات بديلة للمستقبل، طويلة الأمد وقصيرة الأمد، وأن نحدد لأنفسنا أهدافاً فردية ومشتركة تحتاج وقتاً للتحقق. نحن نشكل توقعات عن بعضنا وعن أنفسنا، ونحن نسر أو نستاء بكيفية سير الأمور. رابعا، هذه الموارد اللسانية تمكننا أن نخبر بعضنا قصصاً عن مشاريعنا، عن مخططاتنا البطولية وفشلنا الذريع، قصصاً نرويها، قصصاً نمثلها، قصصاً نغنيها، قصصاً نتعلم منها.

الجانب الآخر لامتلاكنا هذه القدرات هو احتمالية اضطراب حياتنا بطرق لا يمكن أن تضطرب بها حياة الحيوانات. نحن عرضة للقيام بأحكام خاطئة واستدلالات باطلة، نحن كثيراً ما نسيء فهم بعضنا وخداع بعضنا، تفكيرنا عن المستقبل عادة ما يكون مليئاً بالأماني الفارغة أو الخوف المحدق، وقصصنا يمكن أن تكون تشويهات وتحريفات للواقع. طبيعتنا كحيوانات عقلانية هو

محاولة الفهم، لكننا عرضة لسوء فهم أنفسنا كما الآخرين، وسوء الفهم هذا يمتد أحياناً لاستخداماتنا واستخداماتهم المشتركة للغة. يستند قدر كبير إذن على قدرة بشرية أخرى مميزة، هي قدرتنا على تحديد أخطائنا والتعلم منها. هناك حقيقة ملحوظة حول كل هذه القوى هو أنها قد تتطور وقد تطورت بطرق مختلفة لا يمكن حصرها، وعليه، تعدد الثقافات البشرية، بطرق تعليمها المختلفة للصغار وطرق فهم الظرف البشري. تأمل فقط بالفروق بين أسبرطة القديمة، وكورنث القديمة، وأثينا القديمة: ثقافة عسكرية رياضية بلا كثير من الكلام، وثقافة تجارية جمالية، وثقافة بحرية خطابية مسرحية ديمقراطية. كل من هذه الثقافات المتنافسة المتعارضة جسدت وانتمت لتصور متمايز للازدهار البشري، عبرت عنه بأحكامها التقييمية.

ابتعد قليلاً جغرافيا نحو، مثلاً، فارس العصور الوسطى أو سلالة تانغ في الصين أو ثقافة حضارة المايا في ذروتها، وسيظهر لك مرة أخرى فوراً أن هناك، وبشكل مربك، العديد من الطرق المتنافسة المتعارضة التي صور ويُصور بها الازدهار البشري. لذا، قد يبدو واضحاً أن هناك قدراً قليلاً أو معدوماً من التناظر بين الطريقة التي ننظر بها لازدهار الحيوانات والطريقة التي نفكر بها بالازدهار البشري. لم يجد المراقبون البشر كثيراً من الصعوبة بالتوافق حول ماهية الازدهار للذئاب والدلافين والغوريلات، بينما قد تبدو فرص الوصول لتوافق حول ماهية الازدهار البشري ضئيلة، إذ يبدو لنا أن ما يشكل الازدهار البشري لا يمكن إلا أن يعتمد على الثقافة التي يصدف أننا نعيش بها وعلى مجموعة الموارد التقييمية التي تقدمها تلك الثقافة. ولكن، في الحقيقة، هذه الاعتبارات تشير لمسار فكري، يقدم تفسيراً للحسن و«الخير» وينظر لهم من خلال الازدهار البشري، بشكل أكثر، لا أقل، معقولية.

أولاً، مدى الخلافات بين الثقافات وداخلها حول ماهية الازدهار البشري متوافق جيداً مع الخلافات بين الثقافات وداخلها حول ما يحكم عليه بالحسن والقبيح، أي حول كيفية ترتيب المصالح، وبشكل أكثر عمومية، حول كيفية استخدام مصطلح «الحسن». وهذا ما علينا توقعه إن كان هذا النوع من تفسير

الحسن و«الخير» صحيحا. ثانياً، في معظم الثقافات، بل ربما بكلّها؛ من المسلم به أن الازدهار البشري هو ما يؤخذ بمعناه في تلك الثقافة بعينها. ينقل [الأنثروبولوجي الأمريكي] كليفورد جيرتز (Clifford Geertz) أن «الناس في [جزيرة] جاوة يقولون بصراحة شديدة: 'أن تكون إنساناً يعني أن تكون جاوياً'»، مشيراً أيضاً إلى أن الجاويين يعتبرون «الأطفال الصغار، والريفيين السذج، والحمقى، والمجانين، وممارسي الفواحش» - أي أولئك الذين لا يزدهرون كبشر - «ليسوا جاويين بعد»[20]. لذلك، في كل ثقافة، سواء أكانت الجاوية أو الأثينية البريكليسية، أو الصين الإمبراطورية النيوكونفوشيوسية، تعبر الأحكام التقييمية عن مقولات متنافسة حول موضوع بعينه، وهو ماهية ممارسة القوى البشرية المميزة بفعالية، وتحقيق الغايات البشرية المميزة.

المشكلة هي تحديد معيار للاحتكام بين هذه المقولات المنافسة. هل من الممكن لكل منا الرجوع قليلاً عن نظرته للازدهار البشري المضمنة والمفترضة بثقافتنا بحيث نستطيع مقاربة تلك النظرة والنظرات المنافسة للثقافات الأخرى مع وقائع الازدهار البشري؟ هنا يدخل أرسطو. ربما لأن معتقدات وتوجهات أرسطو كانت بالعديد من النواحي، وبعضها مأسوف عليه للغاية، معبرة جداً عن اليونانيين المتعلمين بزمانه فنحن نعجز عن التأكيد كفاية كم وضعه تصوره للازدهار البشري على خلاف مع معظم معاصريه اليونانيين. اعتمد أرسطو على الموارد التي قدمتها ثقافته ليتجاوزها، وليبتعد قليلاً عنها، وليحاكم ممارساتها ومؤسساتها بمعايير استطاع تقديمها على أنها مستحقة لتبنيها من أي متحر عقلاني بما يكفي. بهذا تمكن أرسطو من نقده الشديد لأثينا وكورينث وأسبارطة كمجتمعات سياسية غير كفؤة، وإصراره مع ذلك على أنه من الممكن فقط بنوع المجتمع السياسي، وخلاله، الذي مثله في **الدولة- المدينة** (polis) [كما شرحها في كتابه **السياسة**] يمكن للبشر أن يزدهروا، وهو إصرار وضعه على خلاف مع النخبة المقدونية. إذن، ما هو جوهر تصوره للازدهار البشري؟

---

(20) Clifford Geertz, *New Views of the Nature of Man*, ed. John R. Platt, University of Chicago Press, 1965, p. 116.

إنه يتكون من أربعة عناصر. أولاً، أدرك أرسطو المدى الكامل للقوى البشرية، الجسدية والتصورية والعاطفية والعقلانية والسياسية والأخلاقية والجمالية. ثانياً، عد أرسطو القوى المميزة للبشر هي تلك القوى التي حددتها بكونها أصبحت ممكنة بحيازة اللغة، لا سيما قوى الفاعلين العقلانيين عملياً ونظرياً التي تمكننا ليس فقط بالتأمل بما نفعله ونقوله أو سنفعله ونقوله، وحسب؛ بل أيضاً لإعادة توجيه نشاطاتنا وتحرياتنا كما يقتضي المنطق. ثالثاً، هناك أيضاً تلك القدرات البشرية المميزة، التي يتطلب استخدامها اللغة كذلك، والتي تمكننا من الارتباط تعاونياً مع الآخرين بطرق ليست متاحة للحيوانات. البشر بطبيعتهم حيوانات عقلانية وسياسية، وهم يحققون الفاعلية العقلانية بعلاقاتهم السياسية وعبرها. رابعاً، من طبيعتنا أن نجد أنفسنا موجهين بتنشئتنا، إذا تمت تربيتنا جيداً، نحو غايات نعتبرها مصالح ولدينا تصور، حتى إن كان بدائيا بالبداية، حول ما سيكون عليه الشخص إن حقق هذه الغايات بطريقة ستكون بها حياتهم مكتملة، بحيث يمكنهم تسميتها بشكل محق **يودايمون** (*eudaimôn*)*.

يحتاج أرسطو استدعاء هذه الجوانب الأربعة كلها للنشاط الإنساني إن كان يريد توضيح ما الذي يعنيه ازدهار الفاعل البشري أو يؤدي وظائفه جيداً، إذ أن الفكرة الجوهرية للازدهار هي تأدية الوظائف جيداً. تؤدي الآلات وظائفها بشكل جيد أو سيء، وتؤدي الحيوانات وظائفها بشكل جيد أو سيء، ومثل الآلات ومثل الذئاب والدلافين والغوريلات، ينطبق الأمر على الفاعلين البشريين والمجتمعات البشرية. إنها تؤدي وظائفها بشكل جيد أو سيء أيضاً. مرة أخرى، يتضح هنا فرق آخر مع التعبيرية. كون الآلة، مهما كانت، تؤدي وظائفها بشكل جيد أو سيء حقيقة. الحكم على آلة ما بتأدية وظائفها جيداً أو سيئا هو تقييمها

(*) هذه الكلمة مأخوذة من كلمة «ευδαιμων» اليونانية، وتعني حرفيا الممسوس بروح طيبة أو عبقرية كما تفترض الميثولوجيا الإغريقية، لكنها اصطلاحا مرتبطة بمصدرها: **اليودايمونيا»** (Eudaimonia، ευδαιμονια)، وتترجم عادة بمعنى السعادة أو الرخاء أو الغبطة، وهي من مصطلحات أرسطو الجوهرية، حيث تعني الازدهار البشري والرفاهية (المترجم).

وأدءاها، لا التعبير عن توجه نحوها، ناهيك عن توجه بالإقرار أو الإنكار لها. إنني قد يكون لدي بالفعل، إن كنت منتميا للحركة اللاضية (Luddite) [الاجتماعية الثورية الإنجليزية التي أخذت موقفا لتدمير لآلات النسيج مع بداية الثورة الصناعية]، مشاعر سلبية تجاه الآلات التي تؤدي وظائفها جيداً، لكن حكمي على أنها تؤدي وظائفها جيداً أو سيئا صحيح أو خاطئ، ومعتمد فقط على ماهية الحقائق حول تلك الآلات بعينها. إنها ليست تعبيرية بأي حال. كما هي الأحكام حول تأدية الآلات لوظائفها، ينطبق الأمر على الأحكام حول تأدية الذئاب والدلافين والغوريلات لوظائفها، وعلى الأحكام حول تأدية فاعلين بشريين بعينهم لوظائفهم. إنها أيضاً حقائقية وتقييمية، لكنها ليست تعبيرية. إنها أيضاً صحيحة أو خاطئة بناء فقط على ماهية الحقائق المرتبطة بأولئك الفاعلين البشريين بعينهم، رغم أن هذه الحقائق، كما لاحظنا، حول الفاعلين البشريين أكثر تعقيداً بكثير من الحقائق المرتبطة حول الحيوانات. وحول تفسير «الخير» والحسن الذي أستعرضه الآن، إذا حكم شخص أنه من الحسن لفرد أو جماعة أن يكونوا أو يفعلوا أو يملكوا هذا أو ذاك؛ فهم يحكمون على أن فعلهم أو كونهم أو امتلاكهم لهذا أو ذاك سيساهم بالازدهار البشري. لكن قد يعترض شخص عند هذه النقطة، متسائلا: هل تقترح، أو بالأحرى هل يقترح أولئك المدافعون عن هذه الفكرة التي توضحها، أننا عندما نقوم نحن، المتحدثين الصرف بالإنجليزية أو الإيرلندية أو الماندرينية أو أي لغة كانت، بطرح أحكامنا اليومية حول ما سيكون من الحسن فعله الأحد القادم أو كم هو قبيح تصرف الجيران أو ما هي السياسات الأحسن التي على مجلس مدينتنا تنفيذها، فنحن جميعا نتحدث كأرسطيّين خفيّين؟ أليس هذا مجرد محال؟ ربما لا.

لقد كانت مقولة أرسطو هي بيانه وإيضاحه، ضمن كتاباته عن السياسة والأخلاقيات، المعايير المؤسسة لأحكام وأفعال أشخاص موجودين في ثقافته جسدّوا بأنفسهم، كفاعلين عقلانيين، نماذج للازدهار البشري، مقدمين بذلك الأرضية لتفسيره لماذا لا يزدهر العديد من البشر ولماذا توجد أحكام متباينة ومتناقضة حول ما هو الحسن وما هي الطريقة الحسنة للعيش. مقولتي هي أن

التصور الابتدائي للازدهار البشري المؤسس لأحكام وأفعال الأشخاص، في العديد من الثقافات أيضاً، أرسطي في الكثير من جوانبه المهمة، وأنه، عندما لا يكون كذلك، لأن، وطالما كان، أولئك الفاعلين يسيئون تصور الازدهار البشري ويعجزون عن الازدهار، وهي مقولة قوية قد تبدو أقل استحالة حالما ندرك التنوع الكبير للأشكال التي، من وجهة نظر نيوأرسطية، قد يتصرف بها البشر جيداً ويعيشون جيداً.

لنبدأ بصياغة أرسطية. أولئك المزدهرون، أو الساعون ليصبحوا بشرا مزدهرين، يملكون الميزات الفكرية والشخصية التي تمكنهم، برفقة الآخرين ومن خلال العلاقات مع الآخرين، بتنمية قدراتهم، بحيث يستطيعون تحقيق تلك المصالح التي تكمل وتتم حياتهم. ما قد تبهمه أي صياغة كهذه هي قدر الاختلاف الكبير، بالظروف المختلفة ضمن الثقافات والنظم الاجتماعية المختلفة، الذي يجب أن تكون عليه هذه الحيوات، الممثلة لهذه الثقافات والنظم، وما هي كائنة عليه بالفعل. ماهية الازدهار للإنسان الأثيني المعاصر لأرسطو مختلفة للغاية عن مزارع إيرلندي في العصور الوسطى أو لتاجر ياباني في القرن الثامن عشر أو لنقابي إنجليزي في القرن التاسع عشر. ولنا كذلك، ضمن الثقافة نفسها، هناك طرق مختلفة للازدهار، نظراً لقدراتنا وظروفنا المختلفة. لم يدرك أرسطو تنوع طرق الازدهار هذا بنفسه دائما، لكن هناك أمرا جوهريا متعلقا بالتفسير النيوأرسطي لـ«الخير» والحسن، الذي أطرحه هنا، وهو أن هناك طرائق عديدة يمكن للبشر بها الازدهار، رغم أن هناك طرائق أكثر بكثير يمكن أن يعجزوا بها عن ذلك. لذا، وفي أزمنة وأمكنة مختلفة، يمكن التعبير بأحكام مختلفة للغاية، وحتى قد تبدو متناقضة، لما قد يكون بالحقيقة النظرة الضمنية نفسها للازدهار البشري، حول ما هو الحسن لهؤلاء الفاعلين بعينهم بتلك الظروف بعينها أن يكونوا أو يفعلوا أو يملكوا.

إذن، من غير المفاجئ أنه يجب اكتشاف ماهية الازدهار في هذه المجموعة من الظروف أو تلك، وفي كثير من الأحيان إعادة اكتشافها. هذا الاكتشاف وإعادة الاكتشاف هي الناتج المشترك للاختلاف والنقاش، أحياناً

ضمن ظروف يومية من أشخاص عوام يتجادلون معاً حول ما يجب فعله تالياً من أجل صالحهم العام، وأحياناً من منظرين يتأملون حول التساؤل العملي لأولئك العوام. من غير المفاجئ بالقدر نفسه، إذن، تعدد هذه الاختلافات، من حين لآخر، حول ماهية الازدهار، ووجود خلافات من هذا النوع لا يعد سبباً كافيا لرفض التفسير النيوأرسطي للازدهار البشري.

عندما أسمي هذا التفسير نيوأرسطيا، فأنا أقصد استخدام الـ«نيو». كان، وما زال، لأرسطو شارحون ومفسرون يختلفون بشكل كبير حول كيفية تفسير نصوصه. لن أدخل بهذه الجدالات. الأفكار التي أطرحها مأخوذة بالفعل من أرسطو، لكن ما يهم أكثر هو الأفكار نفسها. إنه من المهم بقدر أقل كثيراً ما إن كانت هذه الأفكار لأرسطو أم لا. إضافة لذلك، وكما سيتضح لاحقاً، فهذه أفكار ساهم بتطويرها بشكل ملحوظ مفسرون إسلاميون ويهود ومسيحيون، على رأسهم [توما] الأكويني. ولكن إذا كنت سأسمي هذه الأفكار عند هذه النقطة أفكاراً توماوية، فسأجد نفسي عالقا في جدل لا داعي له مع مفسرين منافسين للأكويني. ولذا، سأتمسك الآن بوصف «النيوأرسطي» المرتبك.

لاحظ أن هذا التفسير النيوأرسطي لما نقوله ما ونفعله عندما نطرح أحكاماً تقييمية، مثل نظيره ومنافسه التعبيري، لا يفسر «الخير» والحسن بترجمة «الحسن» لمصطلحات أخرى. ليس أي من هذين التفسيرين اختزالياً. يسلم المدافعون عن كلا التفسيرين بأنهم يتحدثون مع جمهور يدرك، بمستواه العادي من استخدام اللغة، بشكل ممتاز معنى «الحسن» ويقدم بلا تردد أحكاماً كثيرة حول المصالح. أعضاء هذا الجمهور يفهمون أن «الحسن» يمكن استبداله كثيراً دون أن يتغير المعنى بكلمات «المرغوب به» أو «الجدير بالاختيار»، وهم يقدمون وينتقدون استدلالات من مقدمات [منطقية] تضم هذه الكلمات. إنهم يعرفون كيف يترجمونها للغات أخرى. إنهم، لولا ذلك، لن يكونوا قادرين على فهم المقولات المقدمة سواء من المنظرين التعبيريين أو النيوأرسطيين. ولكن، حالما يفهمون هذه المقولات، فمن الواضح لهم كيف تتم مواجهتها من تفسيرات منافسة ومناقضة لما يقولونه ويفعلونه باستخداماتهم لـ«الحسن»

وأحكامهم حول المصالح. لماذا يجب أن تكون هذه القضية مهمة بالنسبة لهم؟ إنها يجب أن تكون كذلك لعدة أسباب.

5.1. ما محل الخلاف بين التعبيريين والنيوأرسطيين؟

إذا كان الأرسطيين الجدد محقين، فهناك حقيقة تنتظر الاكتشاف حول كيف من الحسن ومن الأفضل التصرف بمناسبات بعينها، وحول كيف من الحسن ومن الأفضل، بشكل عام، أن نعيش حياتنا. عندما نحتار حول كيفية اتخاذ قرارات كبرى، أو عند النظر بندم حول خياراتنا السابقة، فإننا، بحسب وجهة النظر النيوأرسطية، نحسن صنعاً لا بشروعنا بتحرٍ حول هذه القرارات الصحيحة أو الخاطئة بعينها وحسب، بل بالنظر حول ما إن كان ليس من الأفضل تصور حياتنا كتحريات ممتدة حول كيفية عيشها بالطريقة الأفضل، إذ أننا إن كنا، أو ما زلنا، مخطئين، فهناك حقيقة بالشأن الذي أخطأنا أو ما زلنا مخطئين به. على النقيض، بحسب وجهة النظر التعبيرية؛ لا توجد حقيقة كهذه تنتظر اكتشافها، وعندما نجد أنفسنا محتارين أو نادمين، فما يجب أن نسأله هو القدر والكيفية التي علينا بها إعادة النظر وإعادة ترتيب توجهاتنا أو التزاماتنا. يمكننا إبراز طبيعة هذا التناقض أكثر برجوعنا للأسئلة التي كانت مركزية لتحرياتنا.

افترض أن امرأة، امرأة عامية غير فلسفية، ترغب بشيء للغاية لكنها تحكم بعد نظر مطول أنها لا تملك سبباً حسناً لرغبته، وأنها كذلك تملك سبباً ممتازاً للرغبة بالتصرف بطرق تجعل من المستحيل بالنسبة لها تلبية رغبتها التي ما زالت مشتعلة. إنها تجد نفسها في نزاع حاد وتسأل نفسها الأسئلة: كيف عليّ موازنة رغبتي المحسوسة مقابل أسبابي الحسنة للتصرف بطرق ستثبط رغبتي؟ هل علي كفاعلة التوافق مع رغبتي أم مع أسبابي وتفكيري؟ إذا أقنعها الفلاسفة بأن التعبيرية على حق، فستقتنع مباشرة بأن نزاعها بين جزء من نفسها وجزء آخر. تفكيرها التقييمي نابع ومشكل من ذلك الالتزام أو التوجه أو مجموعة مشاعرها ما قبل العقلانية المُعبّر عنها في أحكامها التقييمية والمعيارية. رغباتها هي تلك

الدوافع والعواطف بداخلها التي تدركها حاضراً. ولذا ستسأل الآن: ما الأسباب التي قد تكون لدي لأصطفّ مع أحد تلك الأجزاء بدلا من الآخر؟

قد يخطر ببالها خطان فكريان. الأول سيبدأ بملاحظتها القدر القليل الذي أخبرنا به التعبيريون عن السمة النفسية الدقيقة للتوجهات والمشاعر والالتزامات والمصادقات التي، بحسبهم، تجد تعبيراً في أحكام تقييمية ومعيارية. إنها، لذلك، قد تشرع بتحر نفسي وإذا اقتنعت، مثلاً، بشكل ما من أطروحة فرويد التي تقول إن ما نأخذه على أنه حوافز معايير الأخلاقية ليس أكثر من وساوس متنكرة وغير معترف بها للأنا العليا (superego)، اللوزام الداخلية للنداء الأبوي كما يسمعها الرضيع؛ فقد تستنج أيضاً أن الأخلاقية، كمجموعة من القيود على الرغبة، فقدت مصداقيتها.

قد يبدأ خط فكري ثان من ملاحظتها التأكيد الذي يضعه جيبارد -مع غيره- على المدى الذي تتأثر به توجهاتنا التقييمية والمعيارية، بحسب وجهة النظر التعبيرية، وتصبح على ما هي عليه بسبب تفاعلاتنا وتفاعلات أسلافنا مع الآخرين. لقد لاحظت بنفسها وجود ما تشتبه أنه نزعة، لا ترتاح لها، بمجاملة كثيرة للآخرين. بهذه النقطة، فالمؤلف الذي تقاطعت معه لم يكن فرويد، بل نيتشه، الذي وجدت تفسيره الجينيالوجي للكيفية التي أصبحت عليها توجهاتها التقييمية والمعيارية مقنعاً وتأخذه على أنه الصواب. استنتجت أن اعتقاداتها وتوجهاتها التقييمية والمعيارية التي عاملتها، حتى حينه، بجدية كبيرة قد فُرضت عليها وأنها قد تواطأت بنفسها مع هذه النزعة. إنها تنظر لنفسها على أنها ضحية عقلية قطيع، وعليها الآن أن تدرك بنفسها وبالآخرين تلك التعبيرات لإرادة القوة التي قد أساءت تفسيرها، حتى حينه. ولذا قد تستنتج، وإن كان على أسس مختلفة بشكل ما، أن الأخلاقية فقدت مصداقيتها.

الفكرة التي أقدمها هنا ليست مطروحة كنقد معادٍ للتعبيرية. ما أحدده ليس خطأً، وإنما ثغرة. أي شخص ينظر للنزاع بين ما يرغب به وبين ما يملك سبباً حسناً للرغبة به على أنه نزاع بين جزئين من نفسه سيكون قادراً على تسوية هذا

النزاع عقلانياً، فقط إن كان لديه فهم أغنى لسيكولوجية الأخلاق مما طرحه أي تعبيري حتى الآن. يدعي كل من فرويد ونيتشه أنهم يقدمون فهما كهذا. نقاد فرويد ونيتشه جادلوا أن هذه الادعاءات غير مسوغة. ما يجب أن يكون فارقاً للتعبيريين هو أنهم ما لم، وإلى أن، يقدموا تفسيرا لسيكولوجية الفاعل الأخلاقية تمكنهم، ضمن أمور أخرى، من أخذ فرويد ونيتشه بعين الاعتبار؛ فنظريتهم ناقصة جذرياً. ونقصها هذا يصبح مهماً ليس نظرياً وحسب، بل عملياً كذلك، عندما يجد الفاعلون أنفسهم في نوع النزاع الذي وصفتُه.

التفسير النيوأرسطي، كما وصفته حتى الآن، ناقص بطريقة أخرى. تخيل مرة أخرى الحالة الفكرية لامرأة ترغب بشدة بشيء تملك، كما تحكم هي، سبباً ممتازا ألا ترغب به. ولكن، بهذه الحالة، فهي تنظر لنزاعها بطريقة نيوأرسطية وبهذا، بنظرتها له بهذه الطريقة، رفضت ضمنياً كلا من تفسير فرويد ونيتشه لأصل وطبيعة أحكامها الأخلاقية. لتقتنع بحقيقة أي من هذين التفسيرين، عليها أن تمتنع، بذلك، عن كونها أرسطية، نيو أو غير ذلك. ولذا، لنفترض الآن أيضاً - على الأقل الآن، إذ أن علينا الرجوع لهذه القضية - أنها لم تقتنع بأي منهم. كيف ستنظر إذا لمأزقها؟ رغبتها الملحة، وإن كانت تملك أسبابا حسنة للغاية ألا تلبيها أو حتى تسعى لها، ستكون رغبة، ما لم تكن من نوع الرغبة الفارغة التي حددتها سابقا، تحقق خيراً ما. مأزقها هو رغبة خير أقل وغير مناسب على حساب خير أكبر ومناسب. ولذا، بكونها نيوأرسطية، لا تستطيع إلا أن تستنج أن رغباتها غير ذات مصداقية وتحتاج تحويلاً. إنها تملك كل سبب لتعيد توجيهها. ولكن ما **الدافع** الذي قد يكون لديها؟ إن الفكرة النيوأرسطية هي أنها، بكونها فاعلاً عقلانياً، ترغب بالتصرف كما يوجهها السبب العملي وترغب بأن ترغب فقط بما تملك سبباً حسناً لأن ترغب به، أي أنها، كفاعل عقلاني ترتب المصالح ولديها رغبة ذات درجة أعلى ألا تستبدل الأدنى بالذي هو خير في مواقف بعينها. ولكن، كفاعل عقلاني غير كامل، قد تجد نفسها مأخوذة بأكثر من اتجاه واحد، وعليها أن تعتمد على الموارد التي وفرها لها تدريبها وتعليمها الأخلاقي الأسبق وعلاقاتها الاجتماعية الحالية إذا كانت ستتصرف

بشكل صحيح. لقد طرح أرسطو تفسيراً يستعرض حالتها هذه، جزئياً بما قاله حول **الأكراسيا** (*akrasia*) (والتي تترجم أحياناً، ولكن ليس بشكل صحيح، على أنها «ضعف الإرادة»)، وجزئياً بمواضع أخرى. الأرسطيون اللاحقون، وعلى رأسهم الأكويني، قدموا موارد أخرى، لكن التفسير النيوأرسطي لهذه النزاعات يحتاج تطويراً إضافياً وصياغة بطريقة معاصرة. حتى تحقق ذلك، هناك ثغرة نفسية في النظرية النيوأرسطية، مثلما هي في التعبيرية. وكما هو الحال في التعبيرية، فلا أرى سبباً للاعتقاد أن هذا المطلوب لا يمكن توفيره.

أمامنا إذن نظريتان متنافستان ومتناقضتان حول كيفية فهمنا لـ«الخير» والحسن، كل منهما نظرية تطورت عبر فترة كبيرة من الزمن، وكل منهما متاح وبحاجة لمزيد من التطوير. كل منهما يعتمد على أفكار ومحاججات فيلسوف عظيم بلا شك، في الحالة الأولى هيوم، وبالأخرى أرسطو. كيف علينا الاختيار بينهما إذن؟ طرح هذا السؤال قد يؤدي لرد فعل رافض من القراء المطلعين فلسفياً. سيعترضون: لماذا يُطلب منا أن نقرر **بينهما**؟ في نهاية المطاف، الغالبية الساحقة من الفلاسفة الأخلاقيين الأكاديميين المعاصرين يرفضون كليهما، ولا يجدون أي منهما مقبولاً كنظرية أخلاقياتية فوقية [أو ما وراء أخلاقياتية] (metaethical)، أي كنظرية معنى ونقطة مرجعية للتعبيرات الأساسية في خطابنا التقييمي والمعياري، ولا يجدون أفضلية بالمقولات التقييمية والمعيارية المميزة للنيوأرسطية. هل يجب أن يوقفنا هذا قليلاً؟

إنني ملتزم حتما، بالمداولات التي أطرحها وأواصل طرحها، بالتمسك بأن الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية أخذت اتجاهاً خاطئاً بنقطة ما بتاريخها، سارت بالطريق الخاطئ، ألزمت نفسها بمهمة، إن سمحتم لي بتشبيه، تسلق الجبل الخاطئ. لذا، فعلي بنقطة ما توضيح وتبرير هذه المقولات الكبرى. ولكن، كما سأحاجج، فالشرط اللازم لفعل ذلك هو أولاً فهم ما هو مربط الفرس عند التقرير بين الأطروحات والمحاججات المتنافسة لكل من التعبيرية والنيوأرسطية. لذا، فمن السديد هنا الإشارة لسمة صادمة للفلسفة المعاصرة. في نقاشي لنقد معياري واحد للتعبيرية، أوضحت سلفاً أن ناتج النقاش الواسع بين

نقاد التعبيرية ومدافعيها لم يفعل شيئاً لحسمه، بينما أدى لمقولات أكثر دقة وإتقاناً لخلافاتهم. لكن الأمر نفسه ينطبق على كل خلاف كبير في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، سواء أكانت في الأخلاقيات الفوقية أو الأخلاقيات المعيارية، وينطبق كذلك في عدد من المجالات الأخرى للتحري الفلسفي. مناصرو كل موقف فكري يعتبرون أنهم وصلوا لاعتراضات حاسمة لكل وجهة نظر منافسة، متجاهلين أن هذا نفسه يصح لمناصري المواقف الفكرية المنافسة. وأولئك الذين يعتبرون أنهم حسموا بنجاح واحداً أو أكثر من هذه الخلافات يجدون أنفسهم متورطين في خلافات جديدة وكأنهم لم ينجحوا حقاً في الحسم. ولذا، قد يمكننا الآن قول هذا فقط، بإن أولئك المقتنعين بحقيقة التعبيرية أو النيوأرسطية لم يُعطوا بعد سبباً كافيا لتغيير رأيهم. لكن هذا يجعل من الملح الأكثر تقرير كيفية حل القضايا التي تقسمهم.

مثار البحث هو الطبيعة أو العلاقة بين أحكامنا بمواقف بعينها حول ما هو الحسن أو الأفضل كونه أو فعله أو امتلاكه، وبين التوجهات أو المشاعر المعبر عنها بتلك الأحكام، وبين الرغبات، بما فيها رغبات الرتبة الأعلى، التي تحثنا على التحرك لتلبيتها في تلك المواقف نفسها. إحدى النقاط الجيدة للانطلاق في تحر أوسع هي تاريخ تلك العلاقات في حياة كل منا، التاريخ الذي يبدأ بالطفولة المبكرة. ولذا أرجع إلى القضية محل الدراسة التي تطرقت لها بإيجاز بالبداية، رغبات الطفولة المبكرة وتثبيطها، ولكن مزودا الآن بمجموعة مختلفة للغاية من الأسئلة.

6.1. توصيفان متنافسان للنمو الأخلاقي

المفكر الذي علينا أولاً وأكثر من الجميع التعلم منه هو [طبيب الأطفال والمحلل النفسي الإنجليزي] دونالد وودز وينيكات (D. W. Winnicot)، الذي تعد نصيحته، المعتمدة على التحليل النفسي للأمهات الجدد في إنجلترا أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، مرتبطة بتحرينا الحالي بجانبين اثنين. كان أحد

أهداف وينيكات هو إنقاذ أولئك الأمهات من المحاولات النابعة من القلق [المرضي] بأن يصبحن أمهات مثاليات، وبذلك يصبحان أمهات أقل حسناً عما كان يمكن أن يكنّه. ما عليهم أن يسعوا له عوضاً عن ذلك هو أن يصبحوا أمهات حسنأت كفاية. الأم الحسنة كفاية تفعل ما تعتبره الأحسن للرضيع، عالمة أنها، ككل أم، ستتصرف بنقصان. ولذا يمكن أن نسأل ما الذي على الأم أن تفعله لتكون حسنة كفاية، وما الذي يعنيه قول إن ما تفعله حسن أو الأحسن للرضيع، وما العلاقة بين المصالح والرغبات في كل حالة. ولكن أولاً، يجب علينا أولاً النظر بما أخبره وينيكات لأولئك الأمهات وما الذي يخبرنا إياه.

على الأم الحسنة كفاية أن تشق دربها بين كونها مبالغة بالحماية لطفلها، وبالتالي مانحة إياه أمنا منقوصا، وبين كونها مبالغة بالدلال له، وبالتالي شديدة الضرر[21]. الرضيع الذي لا تتاح له الحرية الكافية لاستكشاف الوقائع التي يواجهها سيكون عرضة لاحقاً لعدم امتلاك القدرة الكافية لتخيل الاحتمالات البديلة. الرضيع الذي يحصل على ما يريده غالبا وبسهولة سيكون عرضة ليصبح ضحية لتفكيره فارغ الأمنيات، شخصا لم يتعلم الفصل بين الخيال والواقع. لم تعد هذه المخرجات قبيحة للطفل وللراشد الذي سيصبح عليه هذا الطفل؟ هؤلاء البالغون سيحددون خياراتهم بشكل سيء، في الحالة الأولى عاجزين، بلا امتلاك للخيال، عن إدراك الطيف الكامل للاحتمالات المتاحة لهم، وفي الحالة الأخرى عاجزين عن إدراك العوائق التي يفرضها الواقع. ما تأمله الأم الحسنة وتحاول تنشئة الأطفال عليه هو امتلاك السمات التي ستؤدي بهم، عندما يصبحون راشدين، لاتخاذ خيارات أحسن. إنها تؤدي وظائفها جيداً كأم بأن تتيح لهم القيام بوظائفهم جيداً عند قيامهم بالاختيار. يبدو، إذن، أن «الحسن» في «الأم الحسنة» هو نفس استخدام «الحسن» كما في «المزارع الحسن» أو «الآلة الحسنة»، وعلامة أساسية للحسن في الحالات الثلاثة هذه هي أن

(21) انظر: D. W. Winnicott, *The Child, the Family and the Outside World*, Reading, ma: Addison Wesley, 1987، لا سيما الفصل العاشر، و: Adam Phillips, *Winnicot*, Cambridge, ma: Harvard University Press, 1988, chapter 3, iii.

الآخرين الذين يعتمدون على الأمهات أو المزارعين أو الآلات للقيام بوظائفهم جيداً، بازدهارهم هم، يملكون ما يحتاجونه للازدهار. على الأقل، حتى الآن، فاستخدامات «الحسن» هي كما يتناولها النيوأرسطي، لكن الأمور ليست بهذه البساطة.

من المهم أن الأم الحسنة كفاية تريد أن تكون أما حسنة وتريد ذلك لأنها تريد الخير لطفلها. إن استخداماتها لـ«الحسن»، مهما كانت، معبرة عن رغباتها وما يتبعها من إقرارات وإنكارات. وعندما يمدحها الآخرون كأم حسنة، فهم يصادقون على إقراراتها وإنكاراتها. تفسيرنا لهذه الاستخدامات لـ«الحسن» سيكون ناقصا بشكل مضلل إذا لم ندرك الجانب التعبيري لهذه الاستخدامات وعلاقتها مع الرغبات التي تحفزها وتجد تعبيرا لها بهذه الاستخدامات. كيف علينا إذن فهم العلاقة بين ما هو النيوأرسطي وما هو التعبيري في هذه المجموعة من استخدامات «الحسن»؟

لنبدأ بالواضح. ينتمي «الحسن» لمفرداتنا العملية، وهو يملك ذلك الموضع الذي يتمتع به ضمن تلك المفردات جزئياً، كما أكدنا عندما أتيح لنا ذلك، لأنه من المكرر في ظرفنا البشري أن ندخل في نزاعات للرغبة، بمواقف تشير بها لنا رغباتنا إلى اتجاهات عديدة جدا ومتناقضة. لو لم نكن مفكرين عمليين، فهذه النزاعات يمكن حسمها بالقوى النسبية للرغبات المتصارعة، بالانجذابات النسبية لمواضع الرغبة المتنافسة. نحن نصبح مفكرين عمليين بالتعلم كيف نستخدم «الحسن» وما يشابهها بأحكامنا التي تقدم لنا أسبابنا لنعامل موضع رغبة ما على أنه أحسن من منافسيه، وبالتالي مع جدالات تكون خلاصتها أنه من أو سيكون من الأحسن لو كنا أو فعلنا أو امتلكنا كذا وكذا. ولكن هذا التحول يتطلب تحولاً آخر، إذ أن تعلم كيف نستخدم الحسن بهذه الطريقة السببية والحجاجية سيكون بلا معنى لو لم نتحفز لنتصرف كما تقتضي استنتاجات تفكيرنا العملي، أو، كما صاغها أرسطو، بحيث تصبح استنتاجات تفكيرنا العملي هي أفعالنا.

يعني هذا أن علينا أن نصبح فاعلين يرغبون بالتصرف كما يقتضي المنطق،

فاعلين يرغبون أن يتصرفوا من أجل الخير والأحسن، ويملكون رغبة من درجة ثانية بأن هذه الرغبة بالخير والأحسن هي رغبة سنلبيها. إن الصفة المركزية للبشر أنهم يولدون مع إمكانية أن يصبحوا حيوانات مفكرة وراغبة من هذا النوع. وأحد الأسباب التي تدعونا للامتنان للعديد من علماء نفس الأطفال وأطباء الأطفال، بما فيهم محللين نفسيين مثل وينيكات، هو أنهم قاموا بالكثير لتحديد وتوفير وسائل تجاوز عوائق تحقق هذه الإمكانية ضمن ظروف الحداثة. المهمة الفلسفية هي تحديد العلاقات المختلفة التي قد تقوم بين التفكير والرغبة بمسار تلك التحولات وبالتالي تسليط الضوء على كيفية استخدام «الحسن»، سواء أكان هذا من أم أو طفل أو مراقب نفسي. ولفعل ذلك، علينا التفكير أكثر بجانبين من نمو الطفل.

مع تحول الرضع إلى أطفال، يتعلمون التفريق بين المصالح، من ناحية، ومواضع الرغبة، من ناحية أخرى. يقول الوالد: «لا تأكل، خذ، افعل هذا!»، ليرد الطفل: «لكنني أريدها». يجيب الوالد: «إنها ضارة لك»، أو ربما ما يقوله الوالد هو: «لا تأكل، خذ، افعل هذا. سيكون من الأفضل تأجيل هذا لوقت لاحق»، ليرد الطفل: «لكنني أريدها الآن!». لم على الأطفال أن يفعلوا ما يعتبره الآباء حسناً لهم بدلا من فعل ما يريدون؟ لم على الطفل أن يؤجل تلبية ما يريده لأن والده يعتبر أن هذا من الأحسن له؟ مبدئياً، يمكن ذلك لأن الطفل يرغب بأخذ القبول من الوالد ويخشى الرفض، الذي قد يعبر عنه أحياناً بالعقاب. لكن الوالدين الحسنين كفاية يوفرون لاحقاً الأسباب للتمييز بين مواضع الرغبة وآمال أن الطفل سيدرك تلك الأسباب على أنها أسباب حسنة. كيف يمكن للطفل فعل ذلك؟

أحد الخلافات البارزة بين صغار البشر وصغار الأنواع الأخرى هي أن صغار البشر، بعكس الحيوانات، يعاملون على أنهم محاسبون على أفعالهم. إنهم يُسألون: «ما الحسن في فعل ذلك؟»، ليس فقط من أهلهم ومن الراشدين الآخرين، وإنما أيضاً من أقرانهم، وهذا يحصل بعدد من السياقات، إذ أنهم بالتجارب المختلفة في المنزل والمدرسة ومكان العمل يتعلمون إدراك المصالح

الموجودة في كل تجربة، المصالح التي يمكن لهم ولممارسيها تحصيلها فقط بتطبيق الفضائل والمهارات[22]. عندما يفشلون في ذلك، يتعرضون بشكل مشترك للمساءلة، ولذا يجدون أن عليهم إعطاء أسباباً لأفعالهم للآخرين، ومن حين لآخر تقديم محاججات تدعم هذه الأسباب. إنهم يصبحون فاعلين عقلانيين عندما يطرحون أولاً أسئلة كهذه على أنفسهم حول فشلهم ويتصرفون بناء على الأجوبة. إذا تصرفوا كذلك، فيجب عليهم أن يتحفزوا بالطبع لإمكانية تحقيق تلك المصالح التي وفرت لهم ما يعتبرونه أسبابا حسنة للتصرف. رغباتهم يجب أن توجههم لدرجة كبيرة مثلما يوجههم تفكيرهم. ما دام الأمر كذلك، سيكونون قد شرعوا أن يصبحوا فاعلين عقلانيين، محاسبين أمام أنفسهم وأمام الآخرين.

قول هذا يذكر مباشرة بتوصيف أرسطو لـ **البروهيرِسس** (*prohairesis*) [أي الاختيار عن رؤية]، في الكتاب السادس من **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، على أنها رغبة مدفوعة بالمنطق أو منطق مدفوع بالرغبة (1139ب4-5). بحسب أرسطو، فالتداول العقلاني من فاعلين يتبعون فضائلهم بشكل محق يؤدي إلى **بروهيرسس** - والتي تترجم كثيراً، ولكن بشكل مضلل، إلى «الاختيار» - والذي يؤدي بدوره إلى الأفعال .**البروهيرسس** هو الإرادة المنطقية، وتلك الفكرة، كما أشارت [الفيلسوفة البريطانية] جيرتود إليزابيث أنسكوم (G. E. M. Anscombe)، «يجب أن تفسر بمصطلحات أن ما يُراد يُراد بكونه مفضيا، كليا أو جزئياً، لـ'فعل حسن'»، أي مؤديا، كليا أو جزئياً، لازدهار بشري[23]. إذا فهذه الرواية المباشرة والأساسية لكيفية تطور العلاقة بين الرغبات، والمشاعر والتوجهات، والأحكام المدعومة بالمنطق حول ما هو الحسن والمرغوب، من مرحلة

---

(22) حول صلة الفضائل بالممارسات، انظر: Alasdair MacIntyre, After Virtue, 3rd edn., Notre Dame, in: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 187-196 [مترجما للعربية في: ألسدير ماكنتاير، **بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 374- 392 (المترجم)].

(23) G. E. M. Anscombe, "Thought and Action in Aristotle," in *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 155.

الرضاعة عبر الطفولة إلى البلوغ والرشد، الرواية التي بدأت بأفكار وينيكات من التحليل النفسي، وجدت في نتيجتها عرضا للفاعل [البشري] يتوافق بجوانب أساسية مع عرض أرسطو. هل يعني هذا أن الفهم النيوأرسطي لاستخدام ومعنى «الحسن» قد أصبح مبرراً؟ ليس بعد، إذ أن أي تعبيري سيذكرنا أن علينا تحديد كيف يستخدم الفاعلون الذين يبدون نيوأرسطيين «الحسن» عندما يحكمون على أنه من الحسن أو الأحسن كون أو فعل أو امتلاك كذا وكذا.

لقد أشرنا توا للخلافات بين فاعلين بعينهم حول ما هو الأحسن كونه أو فعله أو امتلاكه في مواقف بعينها وبين الثقافات حول ماهية الازدهار البشري للبشر. مهما كانت وجهة النظر المقدمة للازدهار البشري أو معبراً عنها بأفعال هذا الفرد أو تلك المجموعة من الأفراد أو في تشريعات وأفعال هذه الثقافة أو تلك، كما سيصر التعبيري، فهي تعبير عن مصادقة ما قبل واقعية للتقييمات والأحكام المعيارية التي تشكل تلك النظرة بعينها للازدهار البشري ورفض ضمني أو علني لوجهات النظر البديلة والمنافسة. إن إظهار أي مجموعة من التفضيلات أو الإعراضات نابع من تنشئة الفرد وبالعديد من الحالات عن تلك التفضيلات والإعراضات المشتركة بشكل واسع في ثقافة ذلك الفرد. لا يمكن أن يكون الأمر عدا ذلك، كما سيواصل التعبيري، لأنه لا توجد حقيقة، بعكس الدعاوى النيوأرسطية، بالازدهار البشري، مستقلة عن التفسيرات المنوعة للازدهار البشري محل النزاع. والتعبيري، ملاحظا أن العديد من عباراتنا حول الازدهار البشري تشير فعلا إلى أن هناك حقيقة بالموضوع، سيجد مرة أخرى في شبه واقعية بلاكبيرن الموارد لطرح تفسير تعبيري لهذه العبارات.

على هذا، سنحسن الرد نحن النيوأرسطيين بسردنا وتصنيفنا ما نعتبره الحقائق المعنية بالعجز البشري عن الازدهار. هناك حالات عجز تنتج عن سوء التغذية والإصابة والصحة السيئة. هناك حالات عجز أخرى لحيوات محتاجة وفقيرة ماديا أو ثقافيا. هناك حالات عجز ناتجة عن الكسل أو عدم الكفاءة في إعداد الفرد لنفسه بالانضباط واكتساب مهارات لأنواع مختلفة من النشاطات الممتعة. هناك حالات عجز تنتج عن تضحية الفاعل إما للحاضر بالمستقبل أو

للمستقبل بالحاضر. هناك حالات عجز ناتجة عن علاقات الفاعل غير المناسبة مع الآخرين، ولذا فهناك غياب للتعاون المطلوب بشدة والفاعل لا يتعلم من أولئك الآخرين الأمور التي عليه أن يتعلمها بشدة. وهذه ليست كل الحالات. تأتي حالات العجز بأحجام مختلفة، بعضها مقتصر على مساحة أو جانب نشاطات بعينه، وبعضها يؤثر بحياة الفاعل كلها، بعضها طفيف وغير ذي أهمية، وبعضها ذو أهمية كبرى، بعضها مؤقت وقابل للإصلاح بسهولة، وبعضها صعب التعامل أو حتى لا يمكن إصلاحه. ما تشترك به جميعا، ما يجعلها جميعا حالات عجز وفشل، هي أن الأسباب المنوعة التي سردتها وصنفتها منعت، بتلك المواقف، لدرجة معتبرة، تحقيق الفاعل لقدر كبير من ممكناته، وتطوير قدراته، وبالتالي تحقيق بعض الخير أو المصالح ذات الأهمية الجوهرية لازدهار ذلك الفاعل بعينه كمخلوق بشري.

أسباب هذا الفشل أحياناً ما تكون خارج سيطرة الفاعل. ولكن في حالات أخرى، فالفشل ناتج إما عن تصرف الفاعلين ضد حكمهم الأحسن حول ما يملكون سبباً حسناً للرغبة به وفعله أو بسبب تفكير الفاعلين الذي أدى بهم لاستنتاجات خاطئة حول ما هو الأحسن لهم كونه أو فعله أو امتلاكه. في كل حالة ينجو بها الفاعل من أحد مرات الفشل، يكون مربط الفرس هو قدرة الفاعل أو عدم قدرته على التعلم من تجربته. ما الذي يتضمنه هذا التعليم؟ في النوع السابق من الحالات، يتضمن اعترافاً للفاعل بعيوبه كفاعل عقلاني. في النوع الثاني من الحالات، يتضمن إدراكاً بأن إما حكماً بعينه من الفاعل حول ما هو الحسن والأحسن له كونه أو فعله أو امتلاكه أو سلسلة من الأحكام - الأحكام حول كيفية تصرف الفاعل إن كانت أفعاله ستساهم بازدهاره كمخلوق بشري - قد دحضت بالمنتجات، ولذا فعليه حتماً مراجعة تصوره حول ماهية ازدهاره كمخلوق بشري في ظرفه بعينه، وربما تصوره الأوسع حول الازدهار البشري ككل.

حالات الفشل إذن، بهذه النظرة النيوأرسطية، هي مناسبات لتعلم ما هو الصحيح وما هو الخاطئ، والحياة التي يتحرك بها الفاعل نحو تحقيق حسن

ومصالح بعينها ستكون حياة يدرك بها الفاعلون باستجاباتهم البناءة ما هو الحسن حقيقة، إدراك معبر به بشكل مشترك على مستوى الممارسة اليومية لأحكام بعينها، وبتوجيه الرغبات، وبالمواقف الفكرية والأخلاقية، وبالأفعال، وأحياناً، وإن كان أقل كثيراً، بنظرية مكتملة. هذا التعليم بالحياة العملية قد يكون أحد مخرجاته تصور للحياة العملية كحياة من التحري [المنطقي] الذي تتوافق به الاستنتاجات التقييمية أو تفشل بالتوافق مع حقائق الازدهار البشري، أي أنها تكون صحيحة أو خاطئة، وذلك بطريقة أقوى مما يستطيع أي تعبيري شبه واقعي الاعتراف به.

على كل هذا، يملك التعبيري رداً بسيطاً ومباشراً، فحواه أنه لا يوجد أي شيء يمكن إضافته لأي إعلان، سواء موافقاً أم رافضاً لهذا السرد النيوأرسطي للحقائق المدعاة حول الفشل الأخلاقي، إلا سلوك المصادقة، المعبر عن توجهات ومشاعر والتزامات المتحدث بعينها، إذ أن محاولة النيوأرسطي اللجوء إلى الحقائق يفترض سلفاً التفسير النيوأرسطي لتلك الحقائق المدعاة واختيار النيوأرسطي لموقف ينطلق منه بالتفسير. ما يعد محاججةً وتحرياً بالموقف النيوأرسطي يعد خطاباً بالموقف التعبيري. لقد وصلنا لطريق مسدود حجاجياً، لكننا تعلمنا شيئاً ما. يمكننا أن نعلق الآن على التعبيرية، بكل أشكالها، أنها على الرغم من أنها أخلاقياتية فوقية، لا نظرية أخلاقية من الدرجة الأولى، فهي ليست محايدة حقاً تجاه كل التفسيرات الجوهرية المنافسة من الدرجة الأولى حول حياة الممارسة، الحياة الأخلاقية، إذ أنه إذا كانت التعبيرية صحيحة فالنيوأرسطية خاطئة. لكن التعبيرية متوافقة ومحايدة مع طيف آخر من المواقف الأخلاقية المنافسة، وهو أمر سيتضح إذا نظرنا لعدد من الطرائق المختلفة التي قد يشكل بها الفاعلون المقتنعون بحقيقة التعبيرية تفكيرهم العملي، طرق تفترض جميعاً شكلاً ما من التمييز للقيمة الحقائقية، تمييز لا يمكن لأي شكل من التعبيرية الاستغناء عنه[24].

---

(24) كون ذلك الشكل أو غيره من التمييز بين الجمل التقريرية التي تقرر أو تصف شكلا ما أو

7.1. نزاعات مفيدة بين أحكام الفاعل ورغباته: التعبيريون وهاري فرانكفورت وفريدريك نيتشه

قد يتباين كثيرا مدى وطبيعة الالتزامات التقييمية والمعيارية التي تعبر، بحسب التفسير التعبيري، عن توجهات ومشاعر الفاعلين. إنها قد تؤدي لمجموعة من القناعات النفعية أو رفض النفعية. إنها قد تتطلب انتماء الفاعل لمفهوم واجب متطلب أو لعقيدة ناجزة لحقوق الإنسان أو لرفض لأي أو كل من هذين. ولدينا أمثلة معتبرة لفلاسفة أخلاقيين تعبيريين يشقون طريقهم حجاجياً من خلال احتمالات بديلة. ولذا، حاجج سيمون بلاكبيرن أننا «نريد لحواسنا أن تكون معقولة وقابلة للطرح (متوافقة مع اتجاه القواعد العامة)، ولكن أيضاً حساسة ومرنة (متوافقة مع اتجاه التأكيد على سياقات بعينها). إنني أؤكد أن شبه الواقعية واقعة بمكانها المناسب لتفسير وتبرير ميلنا نحو الوسط هنا»[25]، أي أن أخلاقيتنا يجب أن تكون خليطاً رشيداً بين بعض المبادئ التي نعاملها حقاً على أنها عامة ومحل إجماع مع الآخرين، متحرين مداها ومضمونها. كما يلجأ بلاكبيرن لمجموعة منوعة من الأسباب للوصول لهذه الخلاصة. إذن، ما هو محدد التعبيريين لما يعدونه سبباً حسناً وما لا يعدونه كذلك؟

يملك جيبارد، كما لاحظنا عند النظر بتفسيره لـ«الخير» والحسن في مقالته «التفضيل وقابلية التفضيل»، يملك إجابة مباشرة على هذا السؤال. «عندما يصف شخص ما شيئاً - لنسمه ر - بأنه سبب لفعله س من الأشياء، فهو يعبر عن قبوله للمعايير التي تعد ر وازنا لصالح فعل س... قول إن سلوكاً ما عقلاني يعني قول إنه مدعوم بأرجحية الأسباب»[26]. أي أن مجموعة ما من المعايير، المقبولة

آخر من سمات العالم الخارجي والجمل التقريرية تقدم تعبيرا عن الاستياءات كعلامة دامغة للنظريات التعبيرية يؤكده استنتاج هو برايس في:

Huw Price, "From Quasirealism to Global Expressivism - and Back Again?" in *Passions and Projections: Themes from the Philosophy of Simon Blackburn*, ed. R. Johnson and M. Smith, Oxford University Press, 2015, p. 151.

(25) Blackburn, *Ruling Passions*, p. 308. 2

(26) Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, p. 163.

من كل فاعل، تحدد ترتيباً ما للمصالح وأيضاً ما يفترض أنه إجراء لإعادة النظر بين الفينة الأخرى بذلك الترتيب. لكن قبول هذه المجموعة من المعايير بعينها هو توجه أو حالة ذهنية ما قبل عقلانية. ولذا، في الحالات التي يكون بها خلاف كبير بين ما يحكم به الفاعل، بالتوافق مع مجموعة المعايير بعينها التي يقبلها، على أنه الحسن أو الأحسن كونه أو فعله أو امتلاكه، وما يرغب به الفاعل بحماس وعمق؛ فليس للفاعل سبب إضافي للتوافق مع أحكامه بدل رغباته أو العكس. ما الذي يمكن للفاعل أن يقوم به في هذا المأزق؟

قد تجد الفاعلة [المتخيلة] صلة إضافية بهذه الأسئلة لدى فرويد ونيتشه اللذين، كما أشرت سابقا، تستدعيهما التعبيرية. ولكن، مع اقتراحي فقط أن التعبيريين عجزوا عن طرح وإجابة تلك الأسئلة، أريد المحاججة الآن أن نيتشه، تحديداً نيتشه **ما وراء الخير والشر**، لديه محاججات، إن تمت معاملتها بجدية مناسبة، تجبر التعبيريين على إعادة صياغة كبيرة وتوسيع للتعبيرية، إذ أن ما لا يستطيع هذا الفاعل تجنبه هو الاختيار، الاختيار الوجودي، بين التوافق مع إما التوجه ما قبل العقلاني الذي يجد تعبيره في الأحكام المعيارية والتقييمية أو مع رغباته الشغوفة والعميقة. دعوة نيتشه لفاعل كهذا هي أولاً أن يتحرى جينيالوجيا [أي علم أنساب] أحكامه المعيارية والتقييمية الحالية، ثم أن يدرك، بضوء تلك الجينيالوجيا، الطبيعة القابلة للتفنيد لسطوة تلك الأحكام على الفاعل. في حين أن جيبارد وبلاكبيرن يتحدثان بحياد عن تأثير الآخرين على المعايير التي تحدد علاقاتنا مع أولئك الآخرين؛ يأخذ نيتشه هذه المعايير نفسها للتعبير عن أنماط ماضية وحاضرة للهيمنة بحيث يصبح دورنا إما أننا نشارك في العقلية القطيعية المزدراة للأغلبية الساحقة وإما أن نفرض استقلالنا كأولئك الذين لا يعترفون بأي قانون سوى ما نفرضه نحن على أنفسنا. شرط هذا الاستقلال هو إدراك الأشكال المنوعة التي يمكن أن تأخذها إرادة القوة، والأقنعة المنوعة التي ترتديها، وإدراك كهذا سينزع المصداقية عن الأشكال السابقة لكل من النظم الأخلاقية والفلسفة الأخلاقية.

لقد أصبحت الأخلاقية بهذه النظرة تعبيرا قمعيا عن الضغينة

(ressentiment)* تجاه القطيع. بالنسبة للفلسفة الأخلاقية، «هلا سامحتموني على اكتشافي أن كل الفلسفة الأخلاقية حتى الآن مملة ومثيرة للنعاس»[27]، وهي شكوى سيكررها لاحقاً [الفيلسوف الأخلاقي] برنارد ويليامز (Bernard Williams). خلاصنا من الملل يأتي مع اكتشاف نيتشه أن الفيلسوف الذي اجتاز تاريخ الفكر والممارسة الأخلاقية الماضية، الذي ربما كان «ناقداً ومتشككاً ودوغمائياً ومؤرخاً، وأيضاً شاعراً وجامعاً ومسافراً وقارئاً للأحاجي وأخلاقياً وعرافاً وروحاً حرة وكل شيء عملياً»، هو الآن الذي يقف أمام مهمة «تتطلب شيئاً مختلفاً، إنها تتطلب أن **يخلق القيم**». هؤلاء الفلاسفة عليهم أن يصبحوا قادة ومشرعي قوانين. «'معرفتهم' هي **الخلق**، خلقهم هو تشريع القوانين، وإرادتهم الحقيقة هي **إرادة القوة**»[28].

ولذا ستأخذ فاعلتنا التأملية من نيتشه مجموعة أسئلة حول ذاتها الماضية والحاضرة، أسئلة مطروحة، إن كان هذا الفاعل رشيداً، بطريقة أقل تضخماً، بشكل أقل تاريخاً عالمياً من نيتشه. إن معضلتها، كما نتذكر، هي ما إن كان عليها التصرف كما تملي عليها أحكامها حول ما هو الأحسن فعله أو كما تملي رغباتها القوية. ستسأل الآن: كيف وصلت لهذه الأحكام التي أقوم بها؟ كيف وصلت للرغبات التي أرغب بها؟ ما الذي يجعلها لي حقاً؟ ستأخذ إجاباتها شكل سردية جينيالوجية، والأهم حول هذه السردية هي أنها ليست يجب أن تكون صحيحة وحسب، بل يجب أن تكشف كذلك ما يجب كشفه، إن كانت مطروحة لتكون مصدر معرفة ذاتية سديدة. ما ستستطيع سؤاله من خلال هذه السردية هو ما إن كانت ولأي مدى تتوافق مع أحكامها، ما إن كانت ولأي

(*) وتعني حرفيا الاستياء والعداوة، وهي مصطلح مرتبط بنيتشه ويقصد به شعور العداوة والنفور تجاه أمر يحدد الشخص أنه سبب استياءه وغضبه (المترجم).

(27) F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, London: Penguin Books, 1973, 228, p. 138.

(28) المصدر السابق، ص211، 122.

مدى تتوافق مع رغباتها. ما ستسأله هو ما أكثر ما تهتم به الآن، بما في ذلك تلك المتعلقات من ماضيها التي ما زالت جزءا من حاضرها.

إذا أجري هذا النوع من التقدير التأملي بنجاح، فما الذي سينتج عنه؟ ربما شكل من الحياة الأخلاقية التي طرحت بها الالتزامات التعبيرية للفاعل بجلاء، بحيث أنها ليست معبراً عنها وإنما جلية للفاعل في نزعاته ومشاعره وتفكيره وأحكامه وأفعاله ذات الدرجة الأولى والثانية. إذن، ما الذي يعنيه العيش تأملياً بهذه الطريقة؟ هذا سؤال على التعبيريين الإجابة عنه. لسعدنا، نملك تفسيراً لشيء يشبه للغاية هذا النوع من الحياة، كما طرحها هاري فرانكفورت، ليس كتفسير لنوع واحد من الحياة بين الآخرين وإنما تفسيرا لماهية الحياة البشرية، إن أدركت بشكل مناسب. نقطة انطلاق فرانكفورت قريبة من نقطة انطلاقي، تصور للفاعلين البشر بكونهم مختلفين عن الحيوانات أو الأنواع الأخرى بقدرتنا على التراجع عن رغباتنا ودوافعنا الأخرى والتأمل ما إن كنا نرغب أن نتحفز كما نحن عليه الآن. (أشرت سابقاً، في الباب الأول لأهمية تمييز فرانكفورت بين رغبات الدرجة الأولى والثانية). إنه يلحظ أننا نتوافق مع بعض رغباتنا وليس مع بعضها الآخر، ونحن، بحسب فرانكفورت، فاعلون أحرار طالما كنا متحفزين برغبات نحددها نحن وبالتالي نرغب أن نتحفز بها. ما نهتم به هو مواضع رغباتنا المستقرة التي نحددها نحن.

الفاعلة التي تخيلنا أنها استطاعت تجاوز معضلتها بنجاح بمساعدة نيتشه ستدرك مباشرة في تفسير فرانكفورت وصفاً لوضعها الحالي، وصف توافقت به مع بعض رغباتها وليس مع بعضها الآخر، مما أوضح لها بفعلها ذلك ما تهتم به حقاً. «الشخص الذي يهتم بأمر ما، كما هو، يستثمر به. إنه يتوافق مع ما يهتم به من حيث أنه يجعل نفسه عرضة للخسائر وقابلا للمكاسب، اعتمادا على أن ما يهتم به يتضاءل أو يتعزز. لذلك، فهو يشغل نفسه بما يشغلها...»[29]. ما

---

(29) Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, p. 83

نهتم به جزئياً يرجع لنا، ولكن جزئياً ليس كذلك. «هناك أمور لا نستطيع إلا الاهتمام بها»، و«من بين تلك الأشياء؛ الأشياء التي نحب»[30].

ما علينا الاهتمام به يعتمد كلياً على ما نهتم به، إذ أنه «فقط بفضل ما نهتم به حقاً، يكون أي شيء ذا أهمية بالنسبة لنا»[31]. «لا يمكن وجود معايير مضمونة عقلانياً لتقديم أي شيء على أنه مهم أصالة»[32]. ولذا، «غاياتنا النهائية مقدمة ومشرعة بالحب»[33]. أي أن فرانكفورت يعد الغاية النهائية التزاماً مؤثراً قوياً ما، موفراً محطة نهائية لتفكيرنا العملي لكن لا يمكن تبريره عقلانياً بذاته[34]. لا يمكن للتفكير أن يلعب دورا بتحديد غاياتنا النهائية، إذ أن «المحب لا يعتمد في حبه على أسباب من أي نوع». الحب «يخلق الأسباب»[35]، أي أن ما يعامله أي منا على أنه مرغوب محدد بما يرغب به كل منا. وما نرغب به، ما نهتم به، يتباين للغاية بين شخص وآخر. إن ما نقره ليس دائماً ذاته[36].

لأننا نعتمد على الآخرين، لأننا نخشى الوحدة وازدراء الآخرين، لدينا دافع «لاتباع بعض المبادئ العامة للسلوك السليم التي يمكن التوقع العقلاني بأنها تؤدي لعلاقات مضبوطة ومسالمة وودية»[37]. لكن الاعتبارات المأخوذة من مبادئ كهذه هي مجرد مجموعة من الاعتبارات ضمن مجموعات أخرى. ولذا قال فرانكفورت أنه لا يدرك ولا يرى تبريرا لمقولة أن «الاعتبارات الأخلاقية

---

(30) Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford, ca: Stanford University Press, 2006, p. 24.

(31) المصدر السابق، ص20.

(32) المصدر السابق، ص22.

(33) المصدر السابق، ص26.

(34) Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, Princeton, nj: Princeton University Press, 2004, p. 47.

(35) Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, p. 25

(36) Harry G. Frankfurt, "The Necessity of Love," in *Conversations on Ethics*, Conversations with Alex Voorheve, Oxford University Press, p. 222.

(37) المصدر السابق، ص219.

طاغية»[38]. كونها طاغية لهذا الشخص بعينه ضمن هذه الظروف بعينها سيعتمد على ما يهتم به هذا الفرد وعلى ترتيب اهتماماته ورغباته. سيختلف الأفراد بنتائج تفكيرهم العملي مثلما، ولأنهم، يختلفون بالتزاماتهم العاطفية.

ستدرك تعبيريتنا التأملية المتخيلة أن تفسير التفكير العملي المقدم والمضمن من فرانكفورت مختلف ببعض جوانبه عن التفسيرات المقدمة من بلاكبيرن أو جيبارد. لكن مقولتي هي إننا لا يجب علينا النظر لفرانكفورت على أنه فيلسوف أخلاقي تعبيري آخر وحسب، بل بأن فاعلة تعبيرية تأملية، بالاستجابة لاكتشافها النزاع بين أحكامها التقييمية ورغباتها الأقوى، وتواجه تحدي نيتشه بإعادة النظر بتوجهاتها ومشاعرها ومصادر الحافز الأخرى الجوهرية بضوء هذا الشكل من التفسير الجينيالوجي، قد تصل لمجموعة من المواقف القريبة بشكل ملحوظ، بل وربما المتطابقة، مع فرانكفورت. قرب فرانكفورت مع بعض التعبيريين يتضح أكثر عندما ننظر لحاجته المعلنة، مثلهم، لفصل نفسه عن بعض الجوانب المشهورة لتعبيرية هيوم الأصلية. بوجهة نظر هيوم، فشغفنا، وبالتالي، تفضيلاتنا لا يمكن أن تكون عقلانية ولا غير عقلانية، لا يمكن أن تتوافق مع المنطق ولا أن تخترق قواعده، ولذا «فليس من المخالف للمنطق تفضيل تدمير العالم بأسره على أن أحك إصبعي»[39].

بما أن تفضيلاتنا، بحسب فرانكفورت، محددة بغاياتنا النهائية ولا يلعب المنطق دوراً بتحديد تلك الغايات، فقد يبدو أن فرانكفورت سيتوافق مع هيوم بهذه الخلاصة. لكنه ليس كذلك. فرانكفورت يترك مجالاً بأن هذا التفضيل لا يتضمن خطأ منطقياً صافياً، لكنه يؤكد أن علينا، بعكس هيوم، القول عن شخص اختار تدمير العالم بدلا من تحمل انزعاج تافه أنه «مجنون حتماً»، وأن اختياره «مخبول» و«غير إنساني». يقول فرانكفورت إن هذا الشخص به لا

(38) المصدر السابق، ص220.

(39) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1888, ii, 3, 3, p. 416.

عقلانية، ليست كعيب معرفي، وإنما «كعيب بالإرادة»[40]. مم تتكون هذه اللاعقلانية المرتبطة بالإرادة؟ إن الأمر ليس أن تفضيلات هذا الفاعل تختلف جذرياً عن تفضيلاتنا، بل إنها «غير متكافئة معها»[41]. إننا ننتهك حدود العقل الرسمي إذا اعتبرنا حالة متناقضة ذاتياً على أنها ممكنة. نحن ننتهك حدود العقل الإرادي إذا لم نجد أن رغبات وتفضيلات بعينها غير قابلة للتفكير. أن تكون عقلانياً ليس أن تكون حذراً بإطلاق الأحكام حول الحقائق وبالتفكير بشكل فعال، بل هي أيضاً، بحسب فرانكفورت، الاعتراف بالقيود على تفضيلاتنا وخياراتنا. أنى، بحسب فرانكفورت، تنبع هذه القيود؟

إنها ليست، ولا يمكن أن تكون، استجابات لواقع معياري مستقل ما. «معايير العقلانية الإرادية والعقل العملي مؤسسة فقط بنا... فقط بما لا نستطيع إلا الاهتمام به ولا نستطيع إلا اعتباره مهماً»[42]. هناك بالفعل معايير للعقل العملي لا يمكننا إلا الموافقة عليها. أحد الأمثلة على معيار كهذا هي: «حقيقة أن فعلاً ما سيحمي حياة الشخص معترف بها من الجميع على أنها سبب للشخص ليقوم بهذا الفعل»[43]، وإن كان هذا الشخص يملك سبباً أحسن لفعل أمر آخر. لماذا؟

«رغبتنا بالحياة، واستعدادنا للاستناد لهذه الرغبة كمحفزة لأسباب للقيام بأفعال تساهم بتحقيق تلك الغاية، ليست مبنية بحد ذاتها على أسباب... إنها مبنية وتعبر عن حقيقة، ربما كناتج للاختيار الطبيعي، أننا نحب... الحياة»[44]. ينطبق الأمر نفسه على الرغبات المولدة للأسباب مثل تلك التي تنبع عن حبنا أن «أن نشعر بالعافية والرضا، والتواصل مع الآخرين». يستنتج فرانكفورت أن هذه «الضرورات الجوهرية للإرادة» ليست ناتجة عن عاداتنا الاجتماعية أو الثقافية أو

---

(40) Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, pp. 29-30

(41) المصدر السابق، ص30.

(42) المصدر السابق، ص33.

(43) المصدر السابق، ص34.

(44) المصدر السابق، ص37.

تفضيلاتنا الشخصية. «إنها مترسخة بطبيعتنا منذ البداية»[45]. كم ستتوافق تعبيريتنا التأملية المابعد نيتشوية المتخيلة مع استنتاجات فرانكفورت؟

ستكون قد سألت كل الأسئلة التي سألها فرانكفورت، لكنها ستملك إجاباتها المباشرة حول أي من رغباتها تتوافق هي، ولذا حول ما تهتم به وتحبه هي، وبالتالي حول ما يجب أن تهتم به هي، وحول الأفكار العملية التي تعتبرها هي غير قابلة للتفكير وما تكتشف هي أنه ضروريات لإرادتها هي. إنها من نيتشه، لا من فرانكفورت، ستكون قد تعلمت أهمية ضمير المتكلم. ومثل كل من نيتشه وفرانكفورت، ستقول عادة «نحن» بدلا من «أنا»، لكن مصدر «نحن» خاصتها سيكون «أنا والآخرين الذين يشعرون ويتأملون ويريدون مثل ما أفعل». توجهها نحو التفسيرات المتنافسة للرغبة والأحكام التقييمية والمعيارية سيكون فرانكفورتيا كما نيتشيا بأشكال محاججتها، ونيتشيا في احتقاره. ما هي، إذن، الإجابات التي ستقدمها للأسئلة المركزية في تحرينا الحالي؟

ستدرك كل من استخداماتها واستخدامات الآخرين لـ«الحسن» وما يشابهها في تقريرات مثل «إنه (أو سيكون) الأحسن لي (أو لها أو له أو لنا أو لهم) في هذه الظروف أن أكون أو أفعل أو أملك كذا وكذا» على أنه تعبيري عن رغباتها ورغباتهم، لا سيما لتلك الرغبات التي تعرف ويعرفون نفسهم بها، ولأكثر ما تهتم ويهتمون به. ستقيم أسباب الفعل على أنها أسباب حسنة طالما كان فعلها سيلبي مواضع تلك الرغبات. ترتيبها للأسباب على أنه أحسن أو أقبح سينبع عن ترتيبها لرغباتها، وبالرجوع لهذه الترتيبات ستحسم النزاعات، سواء أكانت نزاعات بين الرغبات أو نزاعات بين الأحكام، مثل النزاعات بين ما هو الأحسن لها التصرف، وما ترغب به بشدة. وعليه، سيعبر تفكيرها العملي عن ترتيب هذه الرغبات واتساق تفكيرها سيكون مهددا فقط بعدم الاتساق بين رغباتها. وبما أن عدم الاتساق في تفكير الشخص يؤدي للاستياء الذاتي، فهي

---

(45) المصدر السابق، ص38.

ستقدر التماسك برغباتها ونوع المعرفة الذاتية المطلوب، إذا كان الهدف هو تحقيق التماسك.

هذه المعرفة الذاتية ستأخذ شكل سردية، كتاريخ لرغباتها وأحكامها، التي ستبدأ برواية لتشكل رغباتها وما تبعه من مضمون وترتيب - والتعبير عنها في أحكامها المعيارية والتقييمية - وصولا للنقطة التي أصبحت متأملة بها. المرحلة الثانية في تاريخها ستروي اكتشافها لنقد نيتشه للأحكام التقييمية والمعيارية والرغبات، وإعادة تفسيرها لذاتها الماضية والحاضرة بضوء ذلك الاكتشاف، بينما ستتناول المرحلة الثالثة إعادة الصنع المنضبطة لذاتها لتصبح الفاعل الواعي بذاته الذي أصبحت عليه. عندما تتحدث عن نفسها، سواء للآخرين أو لنفسها، فلجوؤها الأساسي سيكون إلى رواية للدوافع لنفسها وللآخرين المتموضعة ضمن رواية أعم للطبيعة البشرية. إنها ستفسر الآراء اللاتعبيرية، طالما كانت تتبع نيتشه، كتعبيرات عن عجز أو ضعف الإرادة لدى أولئك المتمسكين بهذه الآراء بالاعتراف بالدافع الضمني لأحكامهم وأفعالهم، عجز عن إدراك من وما هم.

ما لا يستطيع أو يريد أولئك المتمسكون بالآراء اللاتعبيرية الاعتراف به، بوجهة نظرها، هو الإلزام المفروض عليهم، الإلزام الذي يتعاونون معه، القيود الواقعة على أفكارهم ومشاعرهم المتظاهرين بأنها مقيدات المنطق. تاريخ هذه المظاهر والتنكرات، هذه التمثيلات السيئة للمنطق، هو تاريخ الكثير من الفلسفة واللاهوت، بما في ذلك الأرسطية بكل أشكالها المتنوعة. لا يقول نيتشه كثيراً عن الأرسطية، ولكن ما يكفي ليوضح أنه لتكون أرسطياً، بوجهة نظره، هو أن تكون إنساناً معيباً بشكل مزدوج: شخص يعاني من كل من «اكتئاب العواطف بدرجة غير مؤذية بما يمكنه من قبولها، الاكتئاب المسمى أرسطية الأخلاق»[46]، وهو ضحية «المبدأ الذي فرض المفكر عليه التفكير بها... ضمن منطلقات أرسطية»، المبدأ الذي يصنفه نيتشه مع العادات الذهنية القروسطية على

---

(46) Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, p. 198.

أنها اعتباطية ولامنطقية، وتنتمي «لسجن دائم للروح»[47]، سجن يؤدي لعادات ذهنية وروحية خانعة وعقيمة.

وعليه، هناك حجة مزدوجة يمكن طرحها ضد أي وجهة نظر نيوأرسطية. يتهمها التعبيريون بأنها عاجزة عن إدراك الحقيقة بالتعبيرية بما يتعلق بمعنى واستخدام الجمل المعيارية والتقييمية وطبيعة الحكم الأخلاقي. إنها تفشل كنظرية أخلاقياتية فوقية. يتهمها النيتشويون بأنها تمثل لا تفسيراً خاطئاً للازدهار البشري وحسب، سلسلة من الأخطاء الفلسفية، بل وأيضاً أخطاء تعبر عن كل من العجز والرفض لوقائع الظرف البشري. للتعبيري، النيوأرسطية خاطئة. للنيتشيّ، النيوأرسطية مفسدة.

8.1. التصور النيوأرسطي للفاعل العقلاني

بنقاش التعبيرية، انتقلت من تصور مبدئي للتعبيرية كنظرية أخلاقياتية فوقية حول معنى التعبيرات التقييمية والمعيارية إلى تحر حول ماهية نوع الالتزامات التقييمية والمعيارية التي قد تنبع عن بحث تأملي للمعرفة الذاتية العملية من شخص اقتنع بحقيقة التعبيرية. بالنسبة للنيوأرسطية، هذا الجانب المزدوج من النظرية، جمعها للمقولات الأخلاقياتية الفوقية ومقولاتها التقييمية والمعيارية المرتبطة عن كثب، كان واضحا من البداية. إذا كان ما نعنيه عندما نقول إنه من الأحسن قول كذا أو كذا هو أننا بفعل ذلك سنساهم أكثر بالازدهار البشري، لنا وللآخرين، أكثر من أي مسار فعل آخر متاح لنا، فنحن فقط، كما يبدو، نتلفظ، بحسب وجهة نظرنا، بما يتكون منه ازدهارنا البشري، ونحدد التزاماتنا التقييمية والمعيارية. المفارقة هي في كلمة «فقط»، إذ أننا بأي نظرة أرسطية يمكننا فقط أن ندرك بشكل كافٍ ماهية الازدهار للبشر بتطوير تفسير لبنى النشاط البشري ولكيفية إيجاد استخداماتنا لـ«الحسن» وما يشابهها من تطبيقات في تلك البنى ولها. لماذا؟

---

(47) المصدر السابق، ص188.

في الباب السادس من هذا الفصل، لاحظنا كيف يتعلم الأطفال الصغار من أهلهم والمعلمين الآخرين التمييز بين ما يريدون أن يكونوه أو يفعلوه أو يملكوه، وما الأحسن، كما يقال لهم، أن يكونوه أو يفعلوه أو يملكوه. عندما يعطون أسباباً للقيام بهذا التمييز، فهم يبدؤون بتعلم كيف يقومون به بأنفسهم وبالقيام به في سياقات النشاط المحددة بشكل متزايد على طول السنين. ما يريدونه قد يكون عادة متبايناً مع ما الأفضل لهم أن يفعلوه، ولكن، كما أشرنا أيضاً في الباب السادس، ما يريدونه بشكل عام يتضمن إقرار والديهم ومعلميهم. وبناء عليه، فيجب عليهم تعلم تقدير ورغبة ما هو فقط لأنه حسن، وليس لأن الآخرين الذي يريدون إدهاشهم يعتبرونه حسناً. إذن، كيف يتعلمون - أو نتعلم نحن - التمييز بين ما هو حسن وما يعتبر حسناً؟

إننا نقوم بذلك، كما أشرت سابقاً، في سياق تباين الممارسات، وكل منها تتضمن غاياتها، بشكل عام أولاً بالتعلم كيف نساهم بمصالح العائلة والمنزل الذي نجد أنفسنا به ثم بتعلم كيفية الفعل الأحسن أو الأقبح في النشاطات المتباينة للمدرسة ومكان العمل والملعب، نشاطات تختلف ما بين حل المعادلات وزراعة الخضروات وإصلاح الآلات المعطلة والعزف على الكلارينت وقراءة الشعر اليوناني ورسم الكاريكاتير وصناعة الجرار الفخارية ولعب كرة القدم. إذا سار كل شيء على ما يرام، فنحن نطور بكل مجال من هؤلاء تلك العادات، تلك النزعات، التي لولاها لا نستطيع ممارسة الفضائل الأخلاقية. نحن أيضاً نطور عادة من الحكم العملي الحسن، فضيلة الحصافة الأخلاقية والفكرية. كل نوع من العادات يضم تحولا من الرغبات وإدراكاً أكثر تعقيدا لتلك المقاييس، المقبولة بداية بسلطة معلمينا، والتي يميزون هم، ونحن كما نأمل، السلوك والفعل الحسن من القبيح.

من المهم أن هذا النوع من تطوير القدرات في الممارسات وعبرها يوجد بالعديد من السياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة، العديد منها سياقات لا يُعرف بها اسم أرسطو، ناهيك عن نصوصه. لكن هذه النشاطات للمشاركين في ممارسات كهذه تدرك بالشكل الأفضل بطريقة أرسطية، وكذلك أنماط تعليمها.

طالما كنا نتعلم بنجاح، بهذه النظرة النيوأرسطية، فنحن نحقق التميز، أو على الأقل أي تميز نستطيع أن نحقق به، على الأقل في بعض نشاطاتنا، غايتنا نحن. لذا في كل نوع نحن نملك غاية مزدوجة. نحن من ناحية نهدف لتحقيق الغاية النهائية، التي يعد إنجازها في هذا الزمان والمكان بعينه هو الغاية الأمثل لذلك النوع من النشاط: كشف الدليل الأنيق والبارز والصعب بالرياضيات، حصد محصول من الخضروات التامة وتجديد التربة كل عام ضمن الظروف الملائمة للزراعة، الأداء المستبصر لأوركسترا لمعزوفة شائعة الانتشار، مثل موسيقا كلارينت موزارت، وهكذا. من الناحية الأخرى، كل منا يهدف أن يصبح الفاعل الذي يعتمد بفعله وسلوكه على تلك المهارات وتلك الخصائص الذهنية والشخصية الضرورية، إن كان الهدف تحقيق التميز، أي بالممارسات بشكل عام. غايات الطبيب هي أن يعيد الصحة لهذه المجموعة بعينها من المرضى وأن يصبح أو يبقى طبيبا ممتازا. غايات رسام البورتريه هي الالتقاط الفريد في هذا الوجه بعينه وتوسيع قدراته كرسام.

ما توضحه هذه الأمثلة هو أن بعض غاياتنا المهمة سيكون من الخطأ اعتبارها محددة بما يكفي من ناحيتنا سلفاً، وبشكل مستقل عن مشاركتنا بتلك النشاطات التي نحاول بها تحقيقها. من الصحيح عادة أنه فقط بهذه النشاطات وخلالها نصل لأفكار أوفى حول كيفية التفكير بتلك الغايات وكيف تقودنا. لذا، على المزارع الوصول من خلال عمله لمجموعة عالية التحديد من الأفكار حول ماهية الزراعة الحسنة في هذه الأرض تحديداً، بهذا المناخ تحديداً، مع هذا النوع من المحاريث، وهذا النوع من القوى العاملة. لذا، فالطبيب معني بتعلم من خلال عمله كيفية استعادة واستدامة صحة **هؤلاء** المرضى، ضمن **تلك** الإصابات تحديداً، من خلال استخدام **هذه** الموارد الدوائية والجراحية. لذا، فالموسيقي أو الرسام قد يكون متفاجئا كأي شخص آخر عندما تكون الغاية التي وجهوا نشاطاتهم لها قد ظهرت في **هذا** الأداء أو **ذلك** الرسم.

إن تصورنا عن تلك الغايات لا يتحول بشكل غير متوقع عبر تلك النشاطات، وحسب؛ بل إننا أيضاً، بينما نطور تلك المهارات والخصائص

الذهنية والشخصية المطلوبة لتحقيق تلك الغايات، قد نكتشف أن تحول أنفسنا الواقعي مختلف جوهرياً عما توقعناه، ربما جزئياً بسبب محددات ظروفنا، ولكن أيضاً جزئياً بسبب أن ما تتطلبه فضائل كالشجاعة والصبر والحقيقة والعدالة لا يمكن تحديده مسبقا. وعليه، وكما أكد الأكويني، في حياة الممارسة لا توجد تعميمات وافية تماماً لتقودنا، ولا قواعد كافية للقيام بالأعمال عنا، شيء على كل منا تعلمه لنفسه بينما نتحرك نحو تحقيق غايات نشاطاتنا وغاية التميز بتلك النشاطات.

التقدم نحو مجموعتي الغايات هذه يتطلب، بأي نظرة أرسطية، نيو أو غير ذلك، ذلك التكامل فقط بين الحكم العقلاني والرغبة الذي أعطاه أرسطو، مرة أخرى كما أشرنا سابقا، اسم بروهيرسس. الفشل بالتقدم نحوهما، إن لم يكن بسبب سوء الحظ، سيكون دليلا على التفكير العملي أو الإنتاجي القبيح المتجذر بالحكم غير المتعلم بشكل وافٍ أو بالرغبة المضللة أو كليهما. من المهم أن - بعكس ما يبدو فكرة أرسطو الخاطئة، وتحتاج هنا تصحيحا من الأكويني - التقدم نحو الحكم الحسن والرغبة الموجهة بشكل صحيح عادة ما تكون جزئية وغير متساوية، بحيث أن الشخص الذي يمثلهم بشكل مثير للإعجاب بمجال من مجالات نشاطاته قد يفشل فشلا مزريا بأي هاتين المجموعتين أو كليهما، إذ أن هناك مشكلة تبقى قائمة حتى للأكثر نجاحا. بما أن هناك مصالح يجب تحقيقها وتميزا يجب الوصول له بمدى واسع من الممارسات، من أنواع النشاطات، لأي منهم يجب أن أمنح مكانا مركزيا بحياتي، ولأي منهم مكانا هامشيا، ولأي منهم لا أمنح مكانا؟

هذا سؤال لا أستطيع سؤاله وإجابته كاملا وحدي، فقط بنفسي، وهذا لسببين. أولاً، المكان الذي أستطيع منحه لهذا النوع من النشاط أو ذاك بحياتي والمصالح التي أستطيع تحقيقها عادة ما يعتمد على المكان الذي يعطيه الآخرون للأنواع نفسها من النشاط في حياتهم ولأي مدى أتعاون معهم. كل منا، بشكل عام، يعتمد على الآخرين بتحقيق مصالحهم الفردية، وهذا يصبح أوضح عندما لا تكون المصالح محل السؤال فردية، وإنما مصالح عمومية، مصالح العائلة، المجتمع السياسي، مكان العمل، الفريق الرياضي، الأوركسترا، الفرقة

المسرحية. نستطيع تحقيق مصالح كهذه والتمتع بها فقط كأفراد من عائلة، كمواطنين، كمشاركين بأنواع النشاطات المرتبطة. التداول حول كيفية تحقيق المصالح العمومية كهذه يمكن أن يكون فقط تداولاً مشتركاً، كما أنه من الممكن عبر هذا التداول المشترك تجاوز الانحياز والنظر من جانب واحد لأحكامنا الأولية وتصحيح تحيزاتنا. ومع ذلك، ففي نقاط معينة بحياتنا، على كلٍّ منا اتخاذ قراره حول المكان الذي على هذا النوع من النشاط أن يأخذه بحياته. ولذا، كيف نستطيع، أو أستطيع، اتخاذ هذا القرار؟ ما الذي يعطيني سبباً حسناً لدمج الجوانب المتباينة من حياتي بطريقة ما دون الأخرى؟ (إنني أتحدث بصيغة المتكلم لأوضح أنني كنيوأرسطي أطرح هذه الأسئلة). لإجابة هذه الأسئلة، علينا إبقاء بعض جوانب حياتنا بالذهن.

أولاً، هناك مصالح مركزية بحياتنا فوق المصالح المضمنة بالممارسات ومتجاوزة لها: مصالح الإعجاب والصداقة ومصلحة المعرفة الذاتية هي أمثلة، ولكن هناك أيضاً مصلحة المحادثة الخفيفة والطرفة بين الزملاء أو مجموعات المعارف. ثانياً، ليس الأمر أن هذه المصالح الأكثر أهمية لنا بمرحلة ما من الحياة قد لا تكون جوهريا المصالح ذاتها الأكثر أهمية لنا بمراحل أخرى، وحسب؛ بل إن معنى السعي وتحقيق تلك المصالح يتغير أيضاً مع الوقت. صداقات الشباب ليست نفسها صداقات الكبار، تلك الصداقات التي تلعب بها الذاكرة المشتركة دورا كبيرا. خداع الذات للصغار ليس نفسه خداع الذات للكبار، الخداع الذي يلعب به تعديل الذكريات دوراً كبيراً. نكات الصغار ليست نكات الكبار.

إن علينا بالتغاير والتنوع الكبير لمحددات حياتنا طرح سؤال: كيف علينا الشروع بمهمة تكامل حياتنا، بتقرير المكان الأنسب الذي على كل مصلحة بكل مرحلة أن تتخذه في حياتي تحديداً؟ هذا بالطبع شكل إضافي آخر لسؤال: ما هو الأحسن بالنسبة لي عيشه كإنسان بدلا من مجرد عيشي كعضو بالعائلة أو كصديق أو كطالب أو كمزارع؟ ربما نعرف، وسوف نعرف جوهريا، ما هي الغايات التي نسعى لها، إن كنا نريد تحقيق التميز بمجموعة منوعة من أنواع النشاطات،

صغارا كطلاب أو متدربين، لاحقاً في مكان العمل وكأزواج وآباء، ولاحقاً ربما كمعلمين أو نقابيين، وفي كل المراحل كأصدقاء، وربما سيكون علينا التعلم الغاية التي نسعى لها، إن كنا نريد ترتيب تلك الغايات بحيث نستطيع تحقيق التميز كبشر. ما نوع الغاية الذي قد تكون عليه هذه الغاية النهائية؟

نظرا لما قيل تواً، يجب أن تكون غاية يمكن السعي لها من فاعل عقلاني عبر كل مراحل الحياة المختلفة، غاية يتطلب تحقيقها توجيه كل النشاطات المختلفة للحياة، وكل منها بغايته بعينها. هذا يعني أنها يجب أن تكون غاية النشاط العقلاني بحد ذاته، غاية يمكن مقارنتها مع تلك الغايات المنوعة والمحددة. بكونها غاية النشاط العقلاني، يتطلب تحقيقها بلوغ درجة عالية من المعرفة الذاتية، بما نحن عليه، وكنا عليه، ونستطيع أن نكونه. ثانياً، يجب أن تكون غاية تكمل وتتم حياة الفاعل الذي يحققها. يجب أن تكون غاية لا يملك من حققها أي سبب آخر لإرادة أي شيء آخر أو السعي لأي شيء آخر. إنها ليست فقط مرغوبة أكثر وجديرة أكثر بالاختيار من كل مواضع الرغبة الأخرى، وحسب؛ بل إن إمكانية رغبتها تأتي بدرجة مختلفة. ثالثاً، بمقارنتها مع المصالح الأخرى، نستطيع أن نقول الكثير حول ما هي ليست عليه، وهذا مفيد. كما يحاجج الأكويني بقوة (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الأول من القسم الثاني، المبحثان الثاني والثالث)، الحياة الهادفة لتحقيق تلك المصلحة النهائية لا يمكن أن يكون هدفها الرئيسي هو تحقيق المتعة أو السلطة أو الجاه أو المال أو التفوق المادي أو الفكري أو الأخلاقي أو الجمالي أو حتى الروحي، رغم أن كلا من هذه مصلحة أصيلة بحد ذاتها، إذ أن هذه ضمن المصالح التي يجب ترتيبها. رابعاً، المصلحة النهائية يجب أن تُمنح مكانا مناسبا في حياة الفاعل، بحيث يوجه الفاعل لتحقيق مصلحته النهائية، والعكس صحيح. تلك المصالح الأخرى هي كلها مصالح لهذا الفاعل، ضمن مجموعة الظروف هذه أو تلك، بهذا الشكل أو ذاك. هذه المصلحة النهائية على النقيض مصلحة حسنة تماماً وتبرز أمام تلك المصالح الأخرى كمقياس لما يجب قياسه. إذاً ما هو أو الممكن أن يكون مصالح نهائية كهذه؟

هذا السؤال، مطروحاً بهذه الطريقة العامة، قد يبدو مستدعياً لإجابة فورية، لكن من المبكر للغاية طرحه. انظر لبعض الأجوبة العامة المقدمة من مفكرين ساهموا بشكل بارز لهذه التفسيرات للمصالح والخير واعتمد عليهم التقليد النيوأرسطي: بالنسبة لأفلاطون فهي إدراك «شكل الفضيلة» [أو «شكل الخير الأسمى»]؛ لأرسطو هي التأمل بذلك الذي نتأمله بحيث نرى الأشياء، بقدر ما نستطيع، كما يراها الإله؛ لأفلوطين فهي تحقيق الاتحاد مع «الواحد»؛ لبوثيوس والأكويني هي رؤية الإله. هل علينا التوافق مع أحد هذه الإجابات أو اقتراح غيرها؟ ليس حتى نلحظ أن هذه الأجوبة مقدمة من منظرين فلسفيين، منظرين مشتبكين بتوصيف حياة الممارسة من موقف خارجي عنها. لكننا نخطئ، إذا حاولنا توصيف حياة الممارسة بطريقة نظرية قبل أن نصفها بطريقتها هي. ما يجب النظر به أولاً هو المكان الذي يتمتع به تصور الغاية النهائية، الخير البشري النهائي، في حياة الممارسة، إذ أنه فقط بالقيام بأحكام وخيارات عملية، من خلال ممارسة الفضائل، يكتشف كل منا بحياتنا نوعاً معيناً من التوجه نحو غاية نهائية هي غايتنا، نحو إكمال وإتمام الحياة التي هي حياتنا، بالعيش بقدراتنا وظروفنا بعينها نحكم الحياة الممكنة الأحسن لنا.

بذلك يدرك الفاعلون التأمليون بشكل متزايد لأنفسهم والآخرين من خلال نوع بعينه من السردية، القصة التي يوجهون بها أنفسهم كفاعلين أو يعجزون عن توجيه أنفسهم نحو غاية نهائية، الطبيعة التي يستوعبون بها ومن خلالها مبدئياً نشاطاتها كفاعلين عقلانيين. التقدم نحو الغاية النهائية يتسم بالوعي الذاتي والمعرفة الذاتية المتزايدين ببطء وبلا انتظام، بحيث يصبح الفاعلون أقدر على فهم ما جرى بماضيهم جيداً وما جرى بشكل سيء في حياتهم وحياة الآخرين الذين تفاعلوا معهم ولماذا. العجز عن الفهم عادة، بهذه النظرة، إشارة على أن الأمور جرت بشكل سيء. وتصور الحالة التي حققنا بها غايتنا النهائية هو تصور عن حالة أصبح بها فهمنا بأثر رجعي فهما نستطيع به أن نعيد سرد قصة حياتنا، ولكن الآن بشكلها الحقيقي؛ قادرين على اتخاذ الإجراء الصحيح نحو كل عجزنا وفشلنا.

قد يبدو من المتناقض قول إنه فقط عندما أدركنا السمة الهشة والجزئية لحَسننا الراهن، كما هو، والوقائع، الوقائع البسيطة عادة، لقبح ماضينا، كما هو، نملك أخيرا سبباً حسناً لأن نرضى عن ناتج حياتنا. لهذا، علينا مقاومة إغراء اتباع بعض مترجمي أرسطو بمنح هذه الحالة النهائية اسم «السعادة»، إذ أنه بالإنجليزية المعاصرة، أن تكون سعيدا هو أن تكون وتشعر بالرضا تجاه الحالة الحاضرة أو جانب منها، سواء أكان الشخص يملك سبباً حسناً لأن يكون ويشعر بالرضا أو لا. لكن الحالة التي منحها أرسطو اسم **اليودايمونيا** (*eudaimonia*) والأكويني اسم **البيتيتودو** (*beatitude*) هي تلك الحالة التي يكون بها الشخص شاعرا بالرضا نحو ظرفه فقط لأنه يملك سبباً حسناً ليكون ويشعر بالرضا. كما يشير كل من أرسطو والأكويني، فهذه الحالة هي التي يرغب كل فاعل عقلاني أن يكونها. ولذا، فحالتنا النهائية ستكون حالة تكون بها الرغبة أخيرا وبشكل مبرر ملباة. إنها ليست غاية وحسب، وإنما نهاية سعيدة - بمعنى أقدم لكلمة «سعيد» -. وعدم القدرة على تحقيقها هو النهاية بلا سعادة.

تخيل الآن، مثلما فعلنا بحالة الفاعلة التعبيرية، فاعلة تأملية اقتنعت بحقيقة الدعاوى المركزية للموقف النيوأرسطي. كيف حصل ذلك؟ لقد وجدت نفسها، كما نجد أنفسنا جميعا، نسعى لمجموعة منوعة من المصالح في حياتنا. لكنها وجدت سبباً لتسأل: لماذا أعيش هكذا؟ من أجل ماذا أسعى لهذه المصالح بعينها؟ من أجلها هي أم من أجل شيء آخر؟ كيف ستساهم كل منها بحياتي ككل؟ بشكل ما تعلم أنها تسأل أسئلة أرسطو ثم تتعلم منه أن تسألها بشكل أكثر دقة. ربما تتفاجأ أنها تجد بأجوبته نقطة انطلاق للتوسع بأجوبتها هي. إنها تنظر الآن لاستعمالاتها لـ«الحسن» بطريقة نيوأرسطية، وهي ترتب المصالح كما يرتبهم النيوأرسطيون. حياتها ستتطور الآن كحياة من التساؤل العملي والتعلم العملي الذي تتحول بها نزعاتها بالشعور والرغبة والحكم والفعل تدريجيا. وسترتب الآن بشكل متزايد المصالح التي عليها أن تختار بينها بطريقة توجهها نحو غايتها النهائية، بحيث تصبح مدركة للسمة التي يجب أن تكون عليها.

كيف، إذن، ستفكر بالعلاقات بين رغباتها وأحكامها عندما تواجه نزاعاً مؤلماً بين ما أكثر ما تريده في بعض المواقف المعينة وبين ما تحكم أنه من الأحسن لها أن تفعله؟ إنها ستسأل أولاً عن موضع رغبتها الذي يجذبها وأن الحالة الأفضل التي يمكن طرحها هي الحكم على أنها مرغوب بها أصالة. إنها ستسأل بعد ذلك عن المحاججة أو المحاججات التي تؤدي بخلاصتها لدفعها للتصرف بغير ما تدفعها رغبتها القوية أن تتصرفه. ولذا ستتأمل بقياسين عمليين بخلاصات متناقضة، في حالة وصفها لنا الأكويني (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الأول من القسم الثاني، المبحث 77، الفصل الثاني). أسئلتها الإضافية لنفسها ستكون: كيف ترتب المصالح الواردة في المقدمات المنطقية لهذه القياسات من قبل فاعل عقلاني يمارس فضائل الحلم والشجاعة والعدالة والحصافة؟ وهل تتوافق الطريقة التي سترتب بها هي هذه الفضائل، إن كانت تتصرف بحيث تفرض رغبتها عليها فعلها، مع الممارسة المستمرة لهذه الفضائل بحيث توجهها نحو مصلحتها النهائية، كما تدركها؟ هل توجهها أحكامها أم رغباتها عند هذه النقطة نحو الاتجاه الخاطئ، الاتجاه المحدد بعلاقتها مع المصلحة النهائية؟

بنقاط معينة بتأملاتها بنفسها، قد تجد أنها مجبرة على اللجوء إلى تأمل أعلى رتبة بتفكيرها العملي. سيكون عليها سؤال كيفية إيضاح افتراضاتها المسبقة النظرية لتوجهاتها العملية. إنها بهذه النقاط سيكون عليها التوافق مع المقولات النظرية لأولئك الذين كانوا أكثر إيضاحا وافيا لتلك المواقف المسبقة، أرسطو وأرسطيون مثل ابن رشد، وموسى بن ميمون، والأكويني. ما ستوضحه محاججاتهم لها ربما هي أن تصورها وتصورهم للغاية النهائية للنشاط البشري لاهوتية حتما، أن طبيعة تفكيرها العملي والتفكير العملي لأولئك الذين تتداول برفقتهم ألزمتها وإياهم منذ البداية باعتقاد مشترك بوجود الله، باعتقاد بأنه، ما لم يكن هناك شيء عدا الحياة الفانية، فليس هناك غاية نهائية، ليس هناك خير إنساني، يمكن تحقيقه. ولذا قد تكمل تفكيرها المنطقي باكتشاف أن ما عليها حسمه في قراراتها بلحظات النزاع هو توجيه حياتها، إن لم يكن نحو الله، فعلى الأقل لما يتجاوز الفناء.

إن هذا الاكتشاف طبعا، فقط طالما ألزمت نفسها أن تكون فاعلة عقلانية تماماً، فقط طالما طورت رغبة رتبة أعلى، مجموعة رتبة أعلى من النزعات، أن تتصرف كفاعل كهذا وتحقق الغاية النهائية كفاعل كهذا، سيكون محفزا، لا مربكا ومضطربا. إنه من خلال اتخاذ القرار أثناء حل النزاعات الأسبق ستتطور نزعات الرتبة الأعلى المتعلقة، ستتعزز رغبة الرتبة الأعلى المتعلقة. تعتمد كيفية أداء الشخص أثناء هذه النزاعات، كيفية تطويره لهذه النزعات، بقدر رئيسي ليس فقط على التعليم العملي المبكر، وإنمِا أيضاً على العلاقات والصداقات الاجتماعية المستمرة. لقد أشرت سلفا إلى أن العديد من القرارات الرئيسية المتعلقة بالسعي وراء مصالحنا الفردية يجب أن يتم بالتشاور مع الآخرين، وهذا دائما عند السعي للمصالح العمومية، بحيث، وكما أكد الأكويني (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الأول من القسم الثاني، المبحث 14، الفصل الثالث)، يجب تصحيح انحيازنا ونظرتنا من جانب واحد بأحكام الكفاءة والآخرين النقديين. قابليتنا لأن نكون ضحايا خيالاتنا، ضحايا ميولنا للمشاركة بتفكير مليء بالأمنيات أو المخاوف يجعل هذه الحاجة أكثر إلحاحا. ولذا، فنيوأرسطيتنا المتخيلة ستكون قد أدركت الحاجة التي لا يمكن الاستغناء عنها لمصلحة الصداقة وستستشير أصدقائها، وإن كان هناك مصلحة عمومية، ستستشير آخرين مصلحتهم المشتركة هي المصلحة ذاتها، مثل أفراد العائلة، أو المواطنين في البلد نفسه، أو زملاء العمل. كيف يجب تأسيس علاقتها مع هذا المدى الواسع من الآخرين إذا كانوا يسعون للمشاركة منهجيا بمهمات التداول العقلاني؟

أولئك الذين يتداولون معا عليهم ضمان ألا يتم تنحية أو تجاهل أي صوت مرتبط، بحيث يكون ما قد قيل عن الغايات والوسائل صحيحا، قدر المستطاع، وأن كل رأي مقدم يأخذ وزنه العقلاني المناسب ولا يعطى أهمية صغيرة جدا أو كبيرة جدا، بسبب من قاله أو كيف قاله أو أي حوافز غير عقلانية رافقت ذلك القول. المشاركون في التداول يجب أن يتخذوا قراراتهم بحسب سير تفكيرهم العملي وليس انطلاقا من الخوف أو نتيجة الخداع أو لأنهم تعرضوا للرشوة أو الإغراء. لكن هذا ممكن فقط إن كان المشاركون بالمداولات خاضعين لمبادئ

تمنع، بلا أي شروط، استخدام القوة أو التهديد بالقوة ضد البريئين، مبادئ تمنع إزهاق الروح البريئة أو الممتلكات الشرعية للآخرين، مبادئ تتطلب الحقيقة واحترام التزاماتنا وواجباتنا. بدون الطاعة اللامشروطة لهذه المبادئ، لا يمكن أن يكون هناك تداول عقلاني، وبدون تداول عقلاني لا يمكن أن يكون هناك فاعلون عقلانيون. ولذا، يجب أن تشكل بعض مبادئ ما أسماه الأكويني القانون الطبيعي، أي ذلك القانون الذي نعترف بسلطته بسبب طبيعتنا كفاعلين عقلانيين، علاقات أولئك الذين يسعون لتحقيق مصالحهم الفردية والعمومية برفقة الآخرين. وبحسب وجهة النظر النيوأرسطية، والتوماوية تحديداً، فليس هناك طريقة أخرى لتحقيقها.

لنرجع الآن إلى نيوأرسطيتنا المتخيلة وهي تتأمل بحل نزاعها الذي سيجد مكانا في سردية لحياتها كفاعلة، سردية ذات ثلاث سمات بارزة. إنها، أولاً وقبل كل شيء، ستكون سردية لحياتها ليس فقط كفرد، وإنما كفرد في علاقات، سردية لذاتها كفرد عائلة، كطالبة، ولاحقاً، كمعلمة، كزميلة، وربما كعضو في طاقم صيد أو أوركسترا، في علاقات تكون أو كانت بها معتمدة على الآخرين ويكون أو كان بها الآخرون معتمدين عليها. ستفكر بالدرجة الرئيسية كيف فشلنا أو نجحنا «نحن» في نقاط معينة، بدلا من التفكير فقط كيف «أنا» نجحت أو فشلت، رغم أنها ستكون قد تعلمت كيفية الانتقال بين «انا» و«نحن». ثانياً، هذه السردية معنية كيف كانت هي وأولئك الآخرون الذين كان بينها وبينهم مصالح عمومية قد تعلمت وتعلموا من فشلهم وأخطائهم كيف يتحركون نحو تحقيق تلك المصالح العمومية. إنه من الأهمية البالغة أن تلك الأخطاء، حتى، وربما خاصة، الأخطاء الفظيعة، يُنظر لها كمناسبات للتعلم وليست مجرد هفوات بالأحكام أو استجابات لرغبات غير مناسبة. ثالثا، وكما أشرنا، تلك السردية ستظهر توجها متزايدا، نجاحا متزايدا بتكامل مساعيها نحو المصالح الفردية والعمومية المتنوعة التي تقدرها ضمن سعي موحد نحو مصلحتها النهائية، المصلحة التي قد تدركها أو لا تدركها الآن على أنها تشكل علاقتها مع الله. وعليه، فسرديتها الآن ذات بنية غائية، بحيث، إن كانت ستسردها لنا، سنجد

أنفسنا نسأل: «هل ستحقق غايتها؟ هل ستكون حياتها مكتملة أم ستترك بلا نهاية؟».

تصورها لغايتها النهائية غائيا سيعتمد طبعاً على نوع الشخص الذي تكونه، وعن قابليتها للتوسع غائياً في تأملاتها. كيفية تصورها سيعتمد جزئياً على موارد الثقافة التي تتشاركها مع شركائها في سعيهم للمصالح العمومية، على ما إن كانت وهم يسكنون في ثقافة قديمة أو قروسطية أو حديثة مبكرة أو تنويرية أو ما بعد تنويرية، على ما إن كانت هي وجماعتها وثنيين أو يهودا أو مسيحيين أو مسلمين. لقد تخيلناها حتى الآن تأملية كما أنها فصيحة، قادرة على سرد قصة حياتها بطريقة مناسبة. لكن العديد من الفاعلين العقلانيين عمليا، المتأملين بالظروف المعينة التي يجدون أنفسهم بها، لا يجدون مناسبة أو قد لا يملكون الموارد لسرد قصص حياتهم. هناك دوماً قصة حقيقة لسردها، قصة تتناول بنية سردية حياتهم، لكن الفاعلية العقلانية لا تتطلب أن يكون الفاعلون دوماً قادرين على التفكير بأنفسهم من خلال تلك القصة.

لنعرف ما إن قامت فاعلتنا الأرسطية بهذا أم لا، لنقارنها مع فاعلتنا التعبيرية المتخيلة بسؤال كيف ستستجيب للتحدي الذي يطرحه نيتشه في **ما وراء الخير والشر**. ستتوافق مع نيتشه بأنها لتكون من شاكلة الفاعل العقلاني المتصور من أرسطو والأكويني، وورثتهم، عليها العيش والتصرف ضمن قيود بعينها، تتضمن ضبطا لرغبات الشخص وإرادة الشخص، ولكن بينما ينظر نيتشه لهذه القيود بعينها ولذاك الانضباط بعينها على أنه «سجن للروح»[48]، تعدهم فاعلتنا تمكينيين. ما يجعلونه ممكنا هو المشاركة بتلك العلاقات الاجتماعية التي تعلمت خلالها كيف تحول نزعاتها، وتطور قدرتها على الحكم العملي، وتسعى للمصالح العمومية. ستذهل بحجم التباين بين تلك العلاقات والعلاقات التي ينظر لها نيتشه على أنها تسم الأخلاقية التي يشجبها، أخلاقية العبد، والعلاقات

---

(48) المصدر السابق.

التي يوصي بها، أخلاقية السيد[49]. ستستجيب بشكل مختلف للغاية عن تعبيريتنا المتخيلة لتصوير نيتشه لفلاسفة المستقبل مع إرادتهم القوة.

ربما أكثر ما سيصدم نيوأرسطيتنا المتخيلة هو أن نيتشه استبعد نفسه متعمداً، ودعا الآخرين لاستبعاد أنفسهم، من أنواع الممارسة تلك فقط ومن أنواع العلاقة تلك فقط التي نتعلم بها وخلالها كيف نصبح فاعلين عقلانيين عملياً وكيف نمارس تلك الفضائل التي بدونها لا يمكن تحقق التداول العقلاني. لكن استبعاد الشخص لذاته من تلك الممارسات والعلاقات هو حرمان النفس، بإفقار التجربة الأخلاقية للفرد، من إمكانية فهم ماهية فاعل عقلاني كهذا. خوض أنواع بعينها من الحياة هو إفقار الشخص من أكثر التجارب التي يحتاجها، إذا كان يريد معرفة من أين يبدأ بالتحري الأخلاقي والسياسي. وبذلك يدين الشخص نفسه لسوء الفهم، مثلما يدان فلاسفة نيتشه الجدد المتخيلين، الذين تمثل إرادتهم الحقيقة إرادة القوة، بسوء الفهم. ولذا فالدروس التي تعد نيوأرسطيتنا التأملية نفسها قد تعلمتها من نيتشه **ما وراء الخير والشر** مختلفة للغاية عن الدروس التي تعد تعبيريتنا التأملية نفسها قد تعلمتهم. ولكن، ليس من العابر أن كلتيهما أخذتا من قراءتهما لنيتشه تصورات كان من الصعب، وربما المستحيل، لهما إيجادها في مكان آخر. إن كون بعض نصوص نيتشه قراءات لا يمكن الاستغناء عنها لأي طالب للأخلاقية الحديثة والفلسفة الأخلاقية - مثلما لا يمكن الاستغناء عن كتابات هيوم وكانط وميل - ليس أمراً يعترف به اليوم بالقدر المستحق.

---

(49) المصدر السابق، ص260.

9.1. التعبيريون ضد النيوأرسطيين: نزاع فلسفي لا يبدو أي من أطرافه قادراً على هزيمة الآخر

لقد وصلنا، إذن، لمجموعتين من الإجابات المختلفة والمتناقضة لأسئلتنا المبدئية. تلك الأسئلة تناولت كيف تجعل رغبات شخص ما حياته تسير أحسن أو أسوأ، وما الذي يتضمنه حسم هذه النزاعات التي تتقاتل بها رغبة مع أخرى أو رغبة متناقضة مع حكم منطقي، وما الذي يكون سبباً حسناً لمحاولة تلبية تلك الرغبة أو تلك. سيكون التفكير العملي للفاعلين الذين تعطي أنماط تفكيرهم وفعلهم تعبيرا بالتزامهم بحقيقة أي من مجموعتي الإجابات الفلسفة المتنافسة والبديلة هاتين مختلفاً جوهرياً عن التفكير العملي للفاعلين الذين يلتزمون بالأخرى. الغايات التي حددها التعبيريون المتأملون لأنفسهم، التعبيريون الذين تعلموا ما يحتاجون تعلمه من فرانكفورت، سيكونون أولئك الذين يعطون تعبيراً عما يهتمون به وسيرتبون تلك الغايات بالتوافق مع أكثر ما يهتمون به أكثر من غيره. إن ترتيب الغايات هذا سيوفر لهم نوعاً من المقدمات المنطقية لتفكيرهم العملي. إنهم سيحتاجون أيضاً مقدمات منطقية حول الحالات التي يجدون بها أنفسهم والبدائل التي عليهم الاختيار بينها للفعل بطريقة ما عدا الأخرى. ولذا، بالنسبة لهم كمفكرين عمليين، فالسؤال الفوري سيكون على شكل: «نظراً للغايات التي أملكها، كما هي مرتبة، ونظراً لمسارات الفعل البديلة التي عليّ الاختيار من بينها، أي مسار فعل سيلبي تحقيق تلك الغايات بالشكل الأحسن؟».

لاحظ أن هذا السؤال سيكون مطروحاً كذلك من النيوأرسطيين. إذن، ما هي الجوانب التي يختلفون بها؟ إذا التزمنا فقط بحالات معينة من الاختيار والفعل، قد يكون هناك حالات بعضها يبدو به أنه لا يوجد خلاف أبداً بين التفكير العملي والأحكام لفاعل يمثل التوجه التعبيري وتلك لفاعل نيوأرسطي. ولكن، إذا نظرنا ما وراء هذه الحالات بالتواريخ الأوسع التي وقعت بها كل حادثة، فستظهر معنا خلافات جوهرية مباشرة. تواريخ الفاعلين التعبيريين هي

بشكل أساسي تواريخ لعواطفهم، لما اهتموا به وكيف وصلوا للاهتمام به وما يهتمون به الآن. تواريخ النيوأرسطيين هي تواريخ لكيفية نجاحهم أو فشلهم بأن يصبحوا متخذي أحكامٍ أحسن حول ماهية ازدهار البشري كبشري والتصرف بناء على ذلك. إنها تواريخُ تعلم أو فشل بالتعلم، والمعايير التي يحكم بها النجاح أو الفشل مستقلة عن المتعلم. إن التواريخ التعبيرية هي أيضاً تواريخ أحكام ومنطق، ولكن كتعبيرات عن العواطف. إن تواريخ النيوأرسطيين هي أيضاً تواريخ عواطف ورغبات، ولكن بما يتوافق معها أو يعجز عن التوافق مع خلاصات التفكير العملي السليم.

سيكون هناك لحظات في كلا نوعي التواريخ يسائل بها الفاعلون بعض المقدمات المنطقية التي كانوا يعتمدون عليها في تفكيرهم العملي، وستكون هذه اللحظات أكثر ما تتضح بها الاختلافات بين نوعي التاريخ، إذ أن الفاعل التعبيري سيسأل بهذه اللحظات: «ما هو أكثر ما أهتم به حقاً؟»، و«هل السعي لهذه الغايات التي أسعى لها يهدف لزيادة رفاه ذلك أو ذلكم من أكثر ما أهتم به؟»، بينما يسأل النيوأرسطي: «هل فهمت بشكل وافٍ ما هو ازدهار البشري كبشري بهذا النوع من الحالات؟»، و«هل السعي للغايات التي كنت أسعى لها يفضي لازدهاري البشري وللازدهار البشري لأولئك الذين أتفاعل معهم؟». الاختلافات في الأجوبة من وقت لوقت ستكون على الأرجح صادمة بقدر الاختلافات بالأسئلة.

ما الذي يحصل، إذن، في الحالات التي يواجه بها المدافعون عن تلك الإجابات المتنافسة بعضهم؟ لقد أعطيت أسباباً للتفكير بأن كلا منهم سيجد أن الاعتراضات الحجاجية المطروحة من الآخر غير مقنعة، ولذا سيكون النقاش بينهم عقيماً على الأرجح. إلا أن المفيد هو تذكير أنفسنا بأنواع الاعتبارات التي تعطي كلا منهم الثقة بموقفه. ستركز النيوأرسطية على تلك العلاقات مع الآخرين التي لن تستطيع لولاها تحقيق تلك المصالح المشاركة التي تتشاركها مع الآخرين، المصالح العمومية مثل مصالح العائلة والمجتمع السياسي ومكان العمل وغيرها، ولا المصالح الفردية التي أصبحت ممكنة بالمشاركة بمشاريع

تحقيق تلك المصالح العمومية. ستلحظ حقيقة أن تلك العلاقات تتطلب درجة عالية من الثقة المتبادلة، وحقيقة أنه بدون تلك العلاقات لا يمكن تنمية القدرات البشرية تماماً، وأن نجاح بشري بعينه أو فشله بالنجاح يُكتشف بالملاحظة التجريبية. بالطبع، بجوانب بعينها من الازدهار كان هناك وسيكون خلافات، لكن أحد سمات الازدهار البشري هو جعل خلافات كهذه مهمة لمزيد من التحري. ولذا، ستتأمل نيوأرسطيتنا المتخيلة بأن علاقاتها تفترض درجة عالية من التوافق حول ما تعتبره هي وأولئك الذين تتشارك معهم مصالح عمومية حقائق حول الازدهار البشري، حقائق سابقة ومستقلة عن موافقتهم عليها.

على النقيض، فالتعبيرية التأملية تعتبر علاقاتها، مثل أحكامها المعيارية والتقييمية، تعبيرات عن توجهاتها وانشغالاتها ومشاعرها، ولا سيما تلك الموجهة نحو أولئك الأفراد والجماعات، وتلك المثل، وتلك القضايا التي توليها أكثر الاهتمام. إلا أن حكمها يمكن أن يكون غير ذلك، إذا كان من الممكن أن يقع تغير بما تهتم به، أو إذا كانت ستكتشف أن علاقاتها أو أحكامها المعيارية أو التقييمية لم تساهم بتلبية رغباتها لأولئك الأفراد والجماعات والمثل والقضايا التي تهتم بها للغاية، فستعيد مباشرة القيام بتلك العلاقات وتراجع تلك الأحكام. سؤال النيوأرسطي هو: «ما هو ما نفترضه **نحن** سلفاً؟». سؤال التعبيري هو: «ما هو ما ألتزم به **أنا**؟». وهذا الاختلاف بالأسئلة يؤدي لاختلاف بالتواريخ التي نفهم بها وهم المواقف التي يتمسكون بها.

تاريخ التعبيرية هو تاريخ لذاتها، لهذا الفرد المتفاعل مع الأفراد الآخرين والمتعلمين معهم، ولكن الأهم كيف استجابت هي في تلك التفاعلات ولها وبما تعلمته هي أو عجزت عن تعلمه. ما يوفره سياقها الاجتماعي هو ظرف لأفعالها وردود أفعالها هي. ما يوفره تاريخ علاقاتها هو استبصار في جوانب من تاريخها هي. إنه تاريخ يبدأ بميلادها هي وينتهي بموتها هي. يمكنها أن تقول، إن سردته، بحق: «هذا تاريخي». على النقيض، فتاريخ النيوأرسطية تاريخ لها ولتلك الجماعات التي تتشارك معهم مصالح عمومية، ومن خلالهم تسعى لمصلحتها الفردية. إنه تاريخ لكيفية إفادة المشروع المشترك لتحقيق تلك

المصالح، التي يؤدي بلوغها لتشكل الازدهار البشري، لكل من حياتهم. تاريخها كفرد مفهوم بشكل كافٍ فقط كجزء من ذلك التاريخ، ولذا ستتحدث بشكل مشترك عن تاريخنا **نحن** بدلا من تاريخها هي على أنه تاريخي.

في كلتا الحالتين، كما لاحظنا، محتوى كل تاريخ بعينه سيعتمد جزئياً على أي مجتمع يسكنه الفاعل وبأي فترة. أفراد القرن الثامن عشر الذين أدركوا أنفسهم في أوصاف الفاعل الأخلاقي الذي رسمه هيوم أو آدم سميث لديهم تواريخ أخلاقية مختلفة جوهرياً عن نظرائهم من القرن العشرين. نيوأرسطيو القرن الثالث عشر في باريس كانوا مشاركين بجدالات مختلفة عن ورثتهم إسبان القرن السادس عشر أو إيرلنديي القرن العشرين. وبين الحين والآخر، المدافعون عن كل موقف سيلعبون جزءا بتاريخ الآخرين، مقدمين نقداً لأحكام ومحاججات الآخر وأحياناً نقدا لنقد الآخر. إذا كان ذلك النقد مقدماً منهجياً، سيؤدي بكل طرف لكتابة تاريخ نقدي للآخر، تاريخ مصمم ليظهر فقط من وجهة نظر الكتاب كيف يمكن تحديد وتفسير العيوب والارتباكات التي يعزونها للمنافسين الآخرين.

إذن، فلدينا ثلاثة مستويات من الخلاف بين نوع التعبيرية المتأملة التي وصفتها، ونوع النيوأرسطية التي شخصتها. هناك خلافات عملية من الدرجة الأولى حول الكيفية المثلى لحسم نزاع الرغبات هذا أو ذلك أو هذا النزاع بين الحكم والرغبة أو ذاك. هناك خلافات فلسفية من الدرجة الثانية حول كيفية تفسير الأحكام على شاكلة «إنه من الحسن أو الأحسن بهذا الموقف الشعور والحكم والتصرف كذلك»، وبالتالي على الشاكلة التي يجب للتفكير العملي للفاعل بهذه النزاعات أن يتخذها. وثالثا، هناك نزاعات حول كيفية إعادة رواية سرديات التاريخ العملي للفاعل، ذلك التاريخ الذي يقدم به الفاعلون أنفسهم كحيوانات راغبة ومفكرة مفهومين لأنفسهم وللآخرين.

المقولة المطروحة من كل من تلك التواريخ المتنافسة من المدافعين عن كل منهما، علنياً أو ضمنياً، هي أنه يمكننا من فهم النزاع بين وجهات النظر المتنازعة تلك بطرق وبدرجة لا يتيحها الآخر، أنه يعرض عجزاً من مناصر

الطرف الآخر عن فهم مآزقهم. لا ينكر النيوأرسطيون أنه يوجد ووجد العديد من الأفراد والمجموعات، وربما بعض الثقافات، توجهاتها وأحكامها التقييمية والمعيارية متطابقة بدرجة كبيرة مع التعبيريين. إنهم مقتنعون أن أولئك الأفراد والجماعات يتحدثون ويتصرفون بالعديد من المناسبات وكأن التعبيرْية على صواب، وأنهم، إن كانوا تأمليين، يدركون أنفسهم بطريقة تعبيرية.

ما يزعمه النيوأرسطيون - وأنا أكتب كواحد منهم - هو أن التعبيريين، بفهمهم أنفسهم بهذه الطريقة، لا يستطيعون التوافق مع جوانب مهمة من أنفسهم وأن نشاطاتهم على فترات ممتدة من الوقت يمكن فقط وصفها وفهمها بشكل وافٍ بطريقة أرسطية. ولذا، فتواريخهم لأنفسهم ستكون دائماً تواريخ دفاعية. سيُعنى جزء من هذا الكتاب بهذه المقولة وعلاقتها بتحرياتنا حول الرغبة. التعبيريون التأمليون، بالطبع، يعتبرون تواريخ النيوأرسطيين تواريخ من التشويش والخطأ، تماماً مثلما فعل مفكرو التنوير ونيتشه. ولا يملك أي طرف الموارد لتفنيد حجج الآخر باللجوء لمقاييس يعترف بها الآخر. إذا ما الذي يمكن قوله أكثر؟

علينا تذكير أنفسنا أولاً أن الطريق المسدود الفلسفي ليس بالضرورة، أو حتى عادة، طريقا مسدوداً عملياً. الأرسطيون بالأخلاقيات والسياسة الذين يجدون محاججاتهم غير مقنعة للتعبيريين ليس لديهم سبب لوضع أرسطيتهم محل السؤال. إنهم بالنهاية أرسطيون، ليس لأنهم وصلوا أولاً لمجموعة من الخلاصات النظرية ثم وضعوها بالممارسة، بل بسبب الطريقة التي تعلموا بها بممارسات متنوعة من قبل من يكبرهم أو أعيد تعليمهم من الآخرين أو بأنفسهم. نظريتهم توضح الافتراضات المسبقة لممارستهم التي يعدونها محاججات مقنعة منطقياً. بشكل مشابه، وإن لأسباب مختلفة، التعبيريون، سواء أكانوا أتباعاً لهيوم أو نيتشه أو فرانكفورت، ليس لديهم سبب لمساءلة توجهاتهم والتزاماتهم هم. ولكن قد يكون هناك من يمكن أن يستفيد عملياً من هذا الطريق المسدود الفلسفي تحديداً.

تذكر أولئك الذين وصفت ورطتهم في بداية هذا الفصل، أولئك الذين اضطربت حياتهم، أو كانت على وشك الاضطراب، بسبب رغبة مفرطة أو غير كافية أو مشوشة. بالنسبة لهم، إن أصبحوا تأمليين، فالأسئلة حول علاقة التفكير بالرغبة وحول ماهية امتلاك أسباب حسنة أو قبيحة للرغبة بهذا أو ذاك قد تكون مباشرة فلسفية وعملية وبالتالي قد تكون أسئلة حول الحسن و«الخير». لذلك، بالنسبة لهم، إذا اتبعوا خطوط المحاججة المقدمة حتى الآن، فاكتشافهم أنه لا توجد مقاييس طبيعية يمكن اللجوء لها للحكم بين المقولات المتنافسة للنيوأرسطية والتعبيرية قد يبدو محفزاً لإنهاء تحرٍ فلسفي وعملي معا، بالنسبة لهم. ولذا، فعدم انتهاء التحري الفلسفي، ووجود مزيد من الأسئلة التي يمكن طرحها، ليس أمرا عابرا.

أول هذه الأسئلة موجه للمدافعين عن كل من الطرفين المتنافسين، وبالتالي موجه لي. إنه: ما هي الشروط التي يجب تلبيتها لكم للاعتراف بأن الأطروحات المركزية للنظرة التي تتمسك بها خاطئة؟ يجب أن يكون الفلاسفة قد تعلموا الآن من تشارلز ساندرز بيرز (C. S. Peirce) أن مقولاتهم، مثل مقولات العلماء واللاهوتيين، لديها محتوى مهم فقط طالما كانت قابلة للدحض، فقط طالما كانت حقيقتها تستثني احتمالات بعينها. كشف تلك الاحتمالات هو كشف للشروط التي، إن تحققت، ستظهر أن تلك المقولة بعينها أو المجموعة من المقولات غير قابلة للتبرير. هذا السؤال سيقدم مرحلة تالية من هذا التحري بموضوع بحثه. السؤال الثاني معني بكيفية عمل كل من أنواع النظرية هذه كشكل من المعرفة الذاتية ضمن تلك السياقات الاجتماعية التي تكون قائمة بها جوهرياً. إذا كان شخص ما يدرك نفسه أو دوره الاجتماعي بطريقة مملاة عليه بأي من الموقفين المتنافسين الذين كنا نتناقش بهم، فهل قد يكون عرضة خاصة لأنواع من سوء الفهم؟ هذا النوع من الأسئلة الذي اعتاد منظرو الأيديولوجيا، مثل كارل مانهايم (Karl Mannheim)، طرحه، لكنه أحد الأسئلة التي نادرا ما يتطرق لها الفلاسفة اليوم، إن تطرقوا أساسا. إن عدم مألوفيته ستجعل من المهم إيضاح السؤال ببعض التفصيل. وهذا الإيضاح سيقدم مرحلة أخرى من هذا التحري

بموضوع بحثه. ولكن قبل أن أنتقل نحو تلك المراحل اللاحقة، عليّ الإقرار بما اعتبره بعض القراء شذوذات غير مبررة بالطريقة التي شرعت بها حتى الآن.

10.1. لماذا تخليت عن المواقف الفلسفية والمنطلق الأخلاقي لمعظم الفلاسفة الأخلاقيين الراهنين؟

ما لم أقدمه حتى الآن هو أي تبرير للسير قدما بطريقة تخالف جذريا طرق الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية التقليدية. بداية، قد أبدو على وشك التقدم بمساراتها الممهدة جيداً، إذ أنني طرحت أسئلة حول معنى واستخدامات «الحسن»، ومواضيع تناولها بشكل مطول من ممارسين لذلك الفرع كجزء من تعاملاتهم الأوسع مع مفاهيمهم ولغتهم التقييمية والمعيارية. لقد تناولت بجدية كبيرة محاججات وأطروحات قدمها مساهمون بارزون لذلك الفرع، مثل ستيفنسون وبلاكبيرن وجيبارد وفرانكفورت. لكنني تقدمت وكأن هناك فقط موقفين مثيرين للاهتمام وجديرين بالاستحقاق بالتفكير بالأحكام التقييمية وطبيعة الأسباب الحسنة لإرادة هذا أو ذاك وهما شكل من التعبيرية، وشكل من النظرة التي أسميتها النيوأرسطية، وأن النقاش بينهما هو النقاش الوحيد الأهم في هذا المجال.

النظر لهذا من جانب معظم الممارسين الأكاديميين المعاصرين للفلسفة الأخلاقية المعاصرة ليس خاطئاً وحسب، بل عبثياً. إنه يعني تجاهل عمل أكثر المساهمين تأثيراً بالتخصص وترك معظم ما اعتبروه مشاكلهم المركزية بلا تناول. لذا، أنا مدين لقرائي بقول شيء عن سبب سيري قدما بالطريقة التي سرت بها، حول سبب اختلاف مسعاي للغاية عن مسعاهم. الاختلاف الوحيد الأكبر بيني وبينهم قد يكون هو أنهم يعتبرون ما حددوا أنه موضوع بحث تحريهم غير إشكالي، بينما لا أعده كذلك. موضوع البحث الذي يتناولونه هو «الأخلاق» أو «أخلاق الحداثة»، مجموعة القواعد والمثل والأحكام المعنية بالواجبات والإلزامات التي تختلف عن القواعد والمثل والأحكام الدينية والقانونية

والسياسية والجمالية. إنني أضع «أخلاق الحداثة»، كما يتصورونها، بين علامتي اقتباس، لتمييزها عن أخلاق، المعممة وبالتنكير، مثلما يتحدث الأنثروبولوجيون عن أخلاق شعب الداياك في بورنيو الشمالية، أو شعوب الأسكيمو. الفلاسفة الأخلاقيون المعاصرون يستعملون بسرور كلا من «الأخلاق» وأخلاق، مثلما يستعمل فلاسفة العلوم كلا من «العلم» وعلوم [بلا تعريف أو قوسين]، علم اليونانيين القدماء، أو علم العرب بالعصور الوسطى. المغزى بكلا الحالتين نفسه. أخلاق أو علوم الثقافات الأخرى أشكال أدنى من «الأخلاق» و«العلم» كما نتناولهم في الحداثة المتقدمة، ويمكن للفلاسفة التسليم بأفضلية كليهما براحة. كيف، إذن، تُفهم «الأخلاق»، أي أخلاق الحداثة المتقدمة [والتي ستوصف بأنها «أخلاق الحداثة» من هنا فصاعدا]؟

إنها مقدمة كمجموعة من القواعد المحايدة، المستحقة لقبول أي فاعل عقلاني مهما كان، والتي تقدم طاعة بعض الحكم والقواعد العامة المأثورة مثل تلك التي تمنع إزهاق الروح بلا ذنب والسرقة، وتلك التي تتطلب على الأقل درجة كبيرة من الحقيقة وعلى الأقل معياراً بارزاً ما من الكرم الإيثاري. لم علينا طاعة قواعد مأثورة كهذه؟ هناك عدة إجابات بديلة. أحد الإجابات هي أن طاعة قواعد كهذه من الآخرين، بالعلاقة معنا، أمر لا نستطيع كفاعلين عقلانيين إلا إرادته، وبالتالي يتطلب الاتساق أن نتيح لهذه القواعد أن تحكم أفعالنا تجاه أولئك الآخرين. الإجابة الأخرى هي أنه بالطاعة لهذه القواعد نزيد رفاهنا أو سعادتنا أو نفعنا لأقصى حد، بطرق الفهم المتباينة. الثالث هو أنها تمثل المطالب التي أو يجب أن تعتبر، بشكل عام، معقولة من الآخرين لنا، أو العكس. يمكن إيجاد الأشكال المختلفة من كل من القواعد والإجابات التفسيرية في كل من الخطاب اليومي للفاعلين الأخلاقيين وفي كتابات الفلاسفة الأخلاقيين الأكاديميين الذين يجعلون هذا الخطاب موضوع تحرياتهم. ولكن، هناك اختلاف واحد ملحوظ بينهما.

في كل منهما، هناك إدراك بوجود توتر حتمي بين متطلبات ما يعتبره البعض قواعد أخلاقية غير مشروطة وبلا استثناءات، ومتطلب زيادة الرفاه أو

السعادة أو أحد جوانبهما للدرجة الأقصى. ولذا، فنصيحة أن علينا الامتناع عن الكذب مطروحة للتساؤل بين الفينة والأخرى، عندما يكون واضحا أنه فقط بالكذب يمكننا تجنب الألم. أو نصيحة ألا ننتهك كرامة أي أحد بتعذيبه مطروحة للتساؤل عندما يبدو أنه من المحتمل للغاية أنه فقط بتعذيب مشتبه به نستطيع انتزاع معلومات قد تنقذ مئات الأرواح. ولكن، بالاستجابة لهذا الإدراك، يفترق الفاعلون الأخلاقيون اليوميون والفلاسفة الأخلاقيون الأكاديميون.

بالحياة الأخلاقية اليومية، يتم التعامل مع هذه التوترات بالتزام مطلق وبتذبذب. يعبر عن هذا الالتزام بالشكل الذي يمنحه الكثيرون لمبادئهم الأخلاقية: «افعل كذا وكذا دائما أو انته عن كذا وكذا، إلا عندما...» متبوعة بمجموعة أقصر أو أطول من الاستثناءات المنتهية بـ«الخ». التذبذب هو بين بعض الحالات التي يتم بها التأكيد على شكل قوي، بل وقوي جدا، من قاعدة ما، وكأنها بلا استثناء، بينما بمناسبات أخرى يتم السماح باعتبارات قصوى وعواقبية لتجاوزها. هذا الإطلاق والتذبذب سمات ملحوظة لكل من الخطاب السياسي والممارسة السياسية للمجتمعات المتقدمة كما هي للحيوات الخاصة لمواطنيها.

ما يميز جوهريا الفلاسفة الأخلاقيين الأكاديميين لتلك المجتمعات عن مستخدمي اللغة اليوميين هو إصرارهم على حل، أو على الأقل محاولة حل، التضاربات بالخطاب الأخلاقي بطريقة يختفي بها كل من الإطلاق والتذبذب. بالاعتماد على كيفية حل هذه التضاربات، يناصرون هذا التفسير أو ذاك للقواعد والمأثورات والتبريرات للأخلاقية ويرفضون منافسيها، التي يدعي كل منها دعم محاججة منطقية لاستنتاجاتهم المقدمة بعينها. ولذا، نجد متمسكين كانطيين بقواعد أخلاقية قابلة للعالمية وبلا استثناءات ومنظرين يدافعون عن تصورات بحقوق إنسان لا يمكن انتهاكها متناقضين مع عواقبيين نفعيين، وكلهم مختلفون مع أشكال مختلفة من التعاقدية (contractarianism). بوقت أقرب، أضاف المدافعون عن أخلاقيات الفضيلة مساهمتهم للنقاش. كل طرف يجد اعتراضاته

على المواقف المنافسة الأخرى ملزمة، ولا يجد أي طرف المحاججات المقدمة ضده مقنعة، وقد ظل الأمر كذلك حتى وقت طويل معتبر، تم خلاله الكثير من العمل الفلسفي المهم. تم طرح محاججات جديدة، ورسم تمييزات جديدة، وتطوير أفكار جديدة، لكن هذا بدون تقريب أي من الأطراف المتنازعة للتوافق حول القضايا الكبرى، سواء أكانت جوهرية أو أخلاقياتية فوقية.

سيقدم اعتراض على هذا بأنني لا آخذ بالنظر عمل الفلاسفة الأخلاقيين الذين يزعمون حلهم بشكل حاسم للخلافات الأخلاقية، أو على الأقل بعضها، بتطوير أطروحات ومحاججات تجمع عناصر من أفكار متنافسة منوعة في توليفة متفوقة حجاجيا - على الأقل بعيون واضعيها - على كل تلك التوجهات التي طرحت حتى الآن. يجب الاعتراف بالسمة المدهشة بشكل رائع لهذه التراكيب المعيارية، لكن الرد عليها حقيقة كان مضاعفة، لا حل، الخلاف، أي ليس ما أراده مؤلفوها على الإطلاق، إذ بدا أن توليفاتهم قابلة للتنازع مثل أي موقف آخر. ولذا، فالمدافعون عن كل وجهة نظر مستمرون بتقديم أنفسهم على أنهم صوت العقل المتنور، مقدمين المنطق أمام العديد من الأصوات المختلفة الأخرى.

هل الأمر، إذن، أن الطريقة الوحيدة لتكون فيلسوفا أخلاقيا ضمن هذا الوضع هو إما التوافق مع مواقف أحد الأحزاب المتنازعة أو بناء موقف تنازعي خاص؟ أعتقد أنه يمكن للشخص تجنب الاختيار بين هذين البديلين غير المستساغين فقط بعدد محدود من الطرق. الطريقة الأكثر إثارة للاهتمام هي المقدمة من التعبيرية، إذ أنها قد تقدم تفسيرا لماذا يجد أولئك الذين يعدون أنفسهم صوت العقل في خلافات لا يمكن حلها. تلك الخلافات يمكن إدراكها على أنها تعبر عن الالتزامات ما قبل المنطقية المختلفة والمتناقضة لكل طرف، التزامات تحدد أي المحاججات مقنعة للجميع. لكن هذا بالطبع أمر يلتزم كل الفلاسفة الأخلاقيين الذين ينظرون لأنفسهم على أنهم يحددون متطلبات المنطق بإنكاره، ولذا تظهر حاجة تفنيدات أكثر حسما للتعبيرية أمام الفلاسفة الأخلاقيين هؤلاء.

بشكل مثير للاهتمام، يتم الشعور بهذه الحاجة بما يكفي من الفاعلين الأخلاقيين اليوميين، بقدر ما هي من عدد جيد من الفلاسفة الأكاديميين، إذ ينظر كلاهما لأنفسهم على أنهم يحكمون باستخدام مقياس أخلاقي سلطته مستقلة عن التزاماتهم وتوجهاتهم وانشغالاتهم ومشاعرهم. ولذا، فالتعبيرات عن القناعة الأخلاقية بثقافة عادة ما تأخذ سمة غريبة، بالانتقال بين لحظات يتحدث بها الفاعلون وكأن هناك مقياسا كهذا يتم اللجوء إليه ولحظات تبدو تعبيرية عن أمر آخر للغاية، عن قناعات سابقة ومنيعة للغاية عن الجدال، في تناقض قد يتضح أكثر ما يتضح في النقاشات السياسية حول حقوق الإنسان المزعومة. كما أشرت سابقا، يملك الفلاسفة التعبيريون تفسيرهم الخاص لهذا الجانب المزدوج للتعبير الأخلاقي، لكنه تفسير لا يستطيع بشكل عام إقناع أولئك الذين ينتسبون «لأخلاق الحداثة»، أي الغالبية الكبرى من المواطنين في حقبة الحداثة المتقدمة.

بالطبع، ليس الأمر أن هؤلاء المواطنين يستطيعون حسم خلافاتهم فيما بينهم حول ما تتطلبه «أخلاق الحداثة» منهم. هناك بالطبع أكثر من شكل ليبرالي «لأخلاق الحداثة»، أكثر من شكل محافظ. ولأسباب ذكرتها سابقا، كل من الخلافات بين الليبراليين حول ما تتطلبه الليبرالية وبين المحافظين حول ما تتطلبه المحافظة والخلافات بين الليبراليين والمحافظين لا نهاية لها. كل حزب يتحدث وكأنه أو على وشك تقديم أسباب مقنعة لماذا يجب أن يعترف نقادهم وخصومهم بالهزيمة، لكن لم يتم الوصول لتلك النقطة أبداً، ولم يجد أي طرف سبباً للاعتراف بالهزيمة. الثقافة المشتركة المهيمنة للحداثة الأخلاقية هي ثقافة، من ناحية، تبدو أحكامها ومحاجاتها التقريرية والتعبيرية تماماً مثلما تقول عنها التعبيرية، لكن، على الناحية الأخرى، هي ثقافة لا يستطيع الفاعلون بها إدراك أو الاعتراف بهذه الحقيقة عن أنفسهم. ولذا، فالرفض المتكرر للتعبيرية، ليس فقط من الفلاسفة الأكاديميين، بل أيضاً من الفاعلين الأخلاقيين اليوميين، قد تكون بنفسها عَرَضا مهما للظرف الأخلاقي لتلك الثقافة.

لقد كان هناك، بالطبع، على طول تاريخ «أخلاق الحداثة» أشخاص رفضوا ادعاءاتها، بعضهم لأنهم كانوا محظوظين كفاية لتنشئتهم في ثقافة كانت

معايير «أخلاق الحداثة» هذه وقيمها غريبة - إنني أفكر هنا بالنقاد الروس للحداثة الغربية مثل دوستويفسكي ونيقولا بيردياثيف -، والبعض الآخر، مثل نيتشه، أو تابعتنا المتخيلة لهاري فرانكفورت، أو ديفيد لورانس، لأنهم شعروا بالخيبة والخذلان. المثال الأبرز ضمن معاصرينا كان برنارد ويليامز، الذي تحدث عن الأخلاق على أنها «نظام خاص» و«مؤسسة غريبة»، تتناقض متطلباته مع أي فهم معتبر للأخلاقياتي/ الإيتيقي[50]. بحسب تفسير ويليامز، فقناعاتنا الأخلاقية الأعمق معبر عنها في ومن خلال عواطفنا، رغم أنها ليست، كما في التفسير التعبيري، تعبيرات عن عواطفنا. في وقت مبكر، كان مدهوشا بأمر لورانس: «جد أعمق دوافعك واتبعه»، وبعد عشرين عاما من ذلك كتب: «علي التفكير مليا مما أنا عليه. الحقيقة تتطلب الثقة بذلك...»[51]. كيف يمكن إذا توصيف تلك المواقف التي يستلزم بها الاعتراف بمتطلبات الأخلاقي التفكير مليا من نقطة البداية تلك؟ دفع رفض ويليامز لكل من التصورات الحديثة للأخلاق، وللمسيحية التي رآها بادرة تلك التصورات، لاتباع نيتشه بمحاولة للتعافي من العالم اليوناني القديم - من كتابه التراجيديين ومؤرخيه بدلا من فلاسفته - كطرق بديلة لفهم العلاقات والتعاملات البشرية. إلا أنه باتباع التحري العملي مثلما فعل فقط لأنه منذ البداية سلم بوجود اعتراضات جوهرية لأي شكل من الأرسطية، في أمر أكد عليه بمراحل متنوعة في مسيرته الفكرية المرموقة. ولذا، لطرح الحجة لصالح النظرة الأرسطية للأمور؛ لقد كنت أطرح أيضاً، وعرضا، قضية ضد ويليامز. عليّ الرجوع لهذا النزاع، ولنقد أفكار ويليامز عموماً.

هل هناك أي طريقة أخرى ملزمة وبناءة للاستجابة لظرف «أخلاق الحداثة» وللقناعات والممارسات التي تجد بها تعبيرها كشكل مميز وحداثي بشكل مميز من الحياة الاجتماعية والثقافية؟ لا يمكن أن تكون هناك إجابة ممكنة حتى نحدد

---

(50) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, ma: Harvard University Press, 1985, p. 174.

(51) المصدر السابق، ص200.

ونفهم بشكل أحسن تلك العلاقات الاجتماعية والافتراضات الفكرية الحديثة بشكل خاص والتي تأخذ منها «أخلاق الحداثة» شخصيتها. وقد يُعتقد أن السعي لمهمة تحديد وفهم تلك العلاقات سيكون تشتيتاً عن الأسئلة المركزية لتحرينا الحالي المعني بالرغبة والتفكير العملي. ولكن، يظهر أن ما نحتاج فهمه هو كيف أن النظام الاجتماعي والفكري الذي تجد به «أخلاق الحداثة» مكانها هو نظام يتضمن تشويهاً للرغبة واختراع أشكال جديدة من التفكير العملي، بحيث أن هذه الاستدارة في تحرينا ليست تشتيتاً بأي حال.

النظرية والممارسة وسياقاتهما الاجتماعية

1.2. كيف نستجيب لخلاف فلسفي من شاكلة الموصوف بالفصل الأول: السياقات الاجتماعية للتنظير الفلسفي

الطريق المسدود الذي وصلنا له طريق مسدود فلسفي، تواجه به مجموعتان متناقضتان من الأطروحات والمحاججات بعضهما، ولا يستطيع مناصرو أي منهما تحديد معايير مشتركة مع خصومهم يمكن اللجوء لها لحسم النزاع. إنه طريق مسدود ذو جانب مزدوج، يضم مجموعتين من المقولات المتنافسة، أحدهما هو التفسير التعبيري لـ«الخير» والحسن، مطروح كمقابل لتفسير نيوأرسطي، وتفسير يتقارب جدا مع تفسير فرانكفورت بعلاقة تفكيرنا العملي بما نهتم به ومطروح كمقابل لتفسير نيوأرسطي للرغبة والتفكير العملي. ظاهرياً، كيف يمكننا السير قدما؟ هل علينا ترك الأمور بحيث يبقى كل من الطرفين راضيا بموقفهم وكأنهم غير مكترثين بخصومهم؟ هل هذا التحري الفلسفي بعينه، مثل عدد من التحريات الأخرى في الفلسفة المعاصرة، إما أن يصبح بلا نهاية أو أن يصل لنزاع لا يمكن حله؟

ربما علينا التفكير بطبيعة ومحددات التحري الفلسفي أو بالأحرى التحري الفلسفي كما يُتصور اليوم جوهريا، إذ أن هذا النوع من التحريات هو الذي توصلت له بخلاصاتي. هل هذا الطريق المسدود الذي وصلت له قد يكون ناتجا عن طبيعة ومحددات تحرٍ كهذا، بكونه تحريا أكاديمي بشكل ضيق؟ بذلك، يعمل هذا التحري ضمن ثلاثة قيود. أولاً، إنه يجرى في صفوف ومحاضرات الكلية والجامعة، وفي مقالات المجلات والكتب الموجهة بشكل شبه حصري

لأولئك الذين يعلمون ويتعلمون بتلك الصفوف والمحاضرات. ولذا، فهو لديه اصطلاحاته المميزة، المختلفة للغاية عن مصطلحات معظم الأشخاص العوام، معظم الفاعلين الأخلاقيين. ولذا، قد يكون السؤال المطروح عرضة بدرجة ما بسوء تمثيل التزامات الأشخاص العوام. ثانياً، يملك هذا التحري مساحة أكاديمية معينة ومحددة جيدة. الفلسفة أمر، والفيزياء أمر آخر، وعلم الاجتماع أمر ثالث، والتاريخ أمر رابع، لكن ليس من اختصاص أي أحد تحديد محددات كل من أنواع الاستقصاء هذه بحيث أن الأسئلة التي لا يمكن إجابتها بأحد الاختصاصات معرضة دوماً لخطر عدم طرحها للسؤال. أحد هذه الأسئلة: ألا يتطلب الفهم الفلسفي للسياسة والأخلاق بعض المعرفة بمدى القناعات والمفاهيم الأخلاقية والسياسية الموضحة بالدراسات التاريخية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية؟ ثالثاً، التحري الفلسفي، بشكل شبه حصري، هو عمل المعلمين الأكاديميين المحترفين [أي العاملين بوظيفة] الذين يضمن احترافهم اعتيادا على عادات فكرية بعينها، منها عادات تضمن استقرار التسلسلات الهرمية الأكاديمية. متطلبات الدخول في وظائف أكاديمية احترافية هي متطلبات تجعل المشتبكين في تحر فلسفي عموماً، مثل أعضاء بقية الوظائف، محدودي الخبرة الحياتية. إنهم نادرا ما كانوا جنودا أو نقابيين، أو عملوا في المزارع، أو في طواقم صيد الأسماك، أو في مواقع البناء، أو عزفوا في فرق موسيقية رباعية، أو دخلوا السجن. هذا بالطبع ليس خطأهم. إلا أن ما تضمنه تجزئة الحياة الاجتماعية المعاصرة هو أن أولئك الذين يملكون تلك التجارب الحياتية المهمة بالجيوش أو المصانع أو المزارع أو السجون أو عدا ذلك، مربون بشكل عام، مثل الفلاسفة المحترفين، على الاعتقاد أن التأمل والتحري الفلسفيان أمور للمختصين الأكاديميين وليست لهم. ولكن ربما، على الأقل طالما كانت الفلسفة الأخلاقية والسياسية هي محل النظر، كان هذا خطأ. ربما على الفلاسفة أن يبدؤوا بالأسئلة اليومية للأشخاص العوام، الأشخاص العوام الذين كانوهم قبل أن يشرعوا بدراسة الفلسفة.

ضيق التعليم الفلسفي الحديث، مثل ضيق التدريبات المختصة الأخرى، له

ميزات لا يمكن إنكارها. إنه ينتج عقولا مركزة على مجموعات مشاكل معينة، عقول تظهر عادة نظرة حادقة مفاهيمية معتبرة، وماهرة بإنتاج أمثلة مضادة لطيف واسع من الأطروحات المتينة سواء ببناء النظرية أو النقد. لكن الملحوظ هو المدى والطرق الذين يعزل بهم التحري الفلسفي في النظرية الأخلاقية ونقاشها، بسبب القيود التي حددناها، عن الممارسة السياسية والأخلاقية، في كل من الممارسة اليومية لنا ولأولئك الذين يعيشون في ثقافات أخلاقية مختلفة للغاية عن ثقافتنا. أي تصور متجذر للنظرية الأخلاقية ولا يمكن فهمه بعيدا عن محددات الممارسة الأخلاقية يتم تجاهله عموماً. أي فكرة للتحري الأخلاقي بكونها تحتاج البدء من، أو حتى تتضمن دراسات أنثروبولوجية وتاريخية للممارسة الأخلاقية، مستبعدة ومعها تحديد أي مقاربات بين الممارسات الأخلاقية للثقافة التي نعيش بها الآن وهنا، وثقافات أمكنة وأزمنة أخرى.

إذن، كيف يجب أن يبدأ التحري الأخلاقي والسياسي؟ نحن جميعا فاعلون قبل أن نكون منظرين، وفقط لأننا فاعلون فنحن نملك قضية بحث نسأل حولها تلك الأسئلة التي تأخذنا نحو النظرية. إنه مع تحول الفاعلين لمتأملين يجدون أنفسهم ملزمين بطرح تلك الأسئلة التي يبدأ منها التحري الفلسفي. وعندما يصبح الفاعلون متحرين فلسفيا، فهم لا يكفون عن كونهم فاعلين. إنهم لا يستطيعون إلا أن يجلبوا معهم التزاماتهم التنظيرية المبدئية التي وجدوا أن لا مفر منها لهم كفاعلين عقلانيين، وتبرير مواقفهم النظرية يتطلب تبرير التزاماتهم العملية كفاعلين. إذن، كيف نبرر تلك الالتزامات العملية؟ هذا يعتمد على من نحن، إذ أن نظرتنا لأنفسنا تتباين من ثقافة لثقافة، وحتى في داخل ثقافات معينة مثل ثقافتنا. وعليه، فمن المهم للغاية أن نملك درجة ما من الوعي بتمايزات ثقافتنا ومجتمعنا بحيث نستطيع تمييزها بأنفسنا وبخياراتنا وتفكيرنا العملي كفاعلين عقلانيين والتي نتجت عن تشكلنا الثقافي والاجتماعي الخاص بنا.

انظر لاحتمالية واحدة فقط. أحد الافتراضات المشتركة تقريبا لدى كل التنظير الأخلاقي المعاصر هو أن الأحكام التي يقوم بها الفاعلون الأخلاقيون

هي أحكام بضمير المتكلم الفرد، إجابات على سؤال: «كي علي **أنا** التصرف؟». ولكن، افترض، بعكس هذه النظرة السائدة، أن أحد الشروط، وكما اقترحت عند تقديم التفسير النيوأرسطي في الباب الثامن من الفصل الأول، للتصرف كفاعل متأمل وافٍ هي أن الشخص عليه إدراك أنه بالعديد من الحالات يجب أن يكون السؤال الذي يسعى لإجابته ليس: «كيف علي **أنا** التصرف؟»، وإنما: «كيف علينا **نحن** التصرف؟»، لأن ما على المحك مصلحة عمومية وليس فقط مصالح الأفراد. افترض أكثر أن كلا من تلك المصالح العمومية هي مصالح العائلة أو مكان العمل أو المجتمع السياسي، مصالح يجب تحقيقها والتمتع بها ليس فقط من الأفراد كأفراد، بل من الأفراد كأعضاء عائلة أو كزملاء أو كمواطنين، ولا يمكن للأفراد تحقيق مصالحهم الفردية إلا من خلال تحقيق هذه المصالح العمومية. إذا كان الأمر كذلك، فالفاعلون العقلانيون لا يستطيعون التصرف بدون أن يتصرفوا أيضاً كفاعلين سياسيين واجتماعيين، وتجريد «الأخلاقي» من «السياسي» و«الاجتماعي» سيكون تجريدا مضللا ومشوها، قد تكون نتيجته أن المنظرين الأخلاقيين سيفقدون النظر لجوانب مهمة من حياة الممارسة، لجوانب، حقا، من حياتهم الأخلاقية هم.

كيف إذن، كما أكرر، يمكن إدراك الشخص لنفسه كفاعل عقلاني؟ هذا يعتمد، كما أؤكد، على من نحن ومع من نتفاعل، إذ أن كونك فاعلاً عقلانياً ليس فقط بامتلاك أسباب للتصرف كفاعل عقلاني والقدرة على تقييم هذه الأسباب كأسباب أحسن أو أقبح، وإنما، أيضاً وبشكل لا يمكن تعويضه، بتقديم أسباب للآخرين للتصرف بطريقة ما بدل الأخرى، وبالاستجابة للأسباب التي يقدمها الآخرون. ولذا، فمن المهم ليس فقط أن يكون السؤال الأخلاقي والسياسي عادة هو: «كيف علينا **نحن** التصرف؟»، بل أن تكون **نحن** المستخدمة في السؤال محددة ثقافياً واجتماعياً دوماً، **نحن** إيرلندية أو يابانية أو برازيلية، **نحن** محددة من حيث المهنة والطبقة الاجتماعية والتعليم. وعندما يكون السؤال هو: «كيف علي **أنا** التصرف؟»، تظل هذه التحديدات مهمة. لذلك، فالتفسير النيوأرسطي الذي أوضحته بإيجاز في الباب الثامن من الفصل الأول، رغم أنني

أعتبره صحيحا، بقدر ما يتوسع، لا يقدم بذاته إجابة وافية لسؤال: «كيف علينا إدراك أنفسنا كفاعلين عقلانيين؟».

أولاً، ذلك التفسير تفسير نظري، مؤطر ليوضح الخلافات عن التفسيرات النظرية الأخرى. ولكن، ما علينا الآن تقديمه مختلف للغاية عن نوع التفسير الذي يمكن استخراجه من فاعل يتأمل - لأسبابه العملية - بخياراته وأفعاله بعينها. وهذا يتضمن تقييماً لأسباب فعل ذلك الفاعل، لأن سبب التصرف بطريقة ما، كما حاججت، يحدد دوماً مصلحة ما ستتحقق من ذلك التصرف، مصلحة قد تبدأ بين الفينة والأخرى بسؤال: «ما المصلحة من فعلي - أو فعلنا - **ذلك؟**»، أو «لماذا كنت - أو كنا - نسعى **لتلك** المصلحة عدا مصلحة أخرى؟». التأمل الناتج عن الفاعلين يتطلب إيضاح الطريقة التي رتبوا بها حتى الآن المصالح بتلك المساحة بعينها من حياتهم، وربما بشكل أعم، بحيث لا يسألون فقط إن كان مبرراً تصرفهم كما فعلوا بهذه المناسبة، وإنما أيضاً إن كان تصنيفهم بتلك الطريقة مبرراً. أو قد يسأل هؤلاء الفاعلون بدلا من ذلك، متأملين بحادثة ما بعينها، عن الاختلاف الذي نتج عن تحقيقهم المصالح التي سعوا لها بتصرفهم أو عدم تصرفهم ضمن المحددات المفروضة من معايير العدالة، مقارنين ربما تلك العلاقات الاجتماعية التي تزدهر عندما تدعم بتلك المعايير مع العلاقات الناتجة عن معاملة غير منصفة أو عادلة مع الآخرين. حركة التأمل ستكون أولاً، وبشكل جوهري، من المعين إلى العام، ومن المحدد إلى المجرد، ولكن فقط للرجوع لتحديدات اتخاذ قرار الفاعل.

هؤلاء الفاعلون يتعلمون، بالتأمل، كيف يتداولون بشكل أحسن وما يتعلمون منه بشكل رئيسي هو أخطاؤهم، الأخطاء التي وضعتهم على النقيض من الآخرين أو مع أنفسهم. ولذا، قد ينظرون لأنفسهم أنهم قد تقدموا نحو تحديدهم الأول للمصالح، المصالح الداخلية لتلك الممارسات بعينها التي علمها إياهم أهلهم ومعلموهم وإدراكهم الأول للميزات العقلية والشخصية المطلوبة للتميز بالسعي لتلك المصالحة، مروراً بالمرحلة التي نجحوا بها بدرجة أكبر أو أقل بدمج السعي لتلك المصالح في حياة كانت، وربما ما زالت،

محاولتهم الأفضل حتى الآن للازدهار كبشر، وصولاً إلى ظرفهم الحالي، مهما كان. ستتباين ماهية تلك الممارسات، بالطبع، مع النظام الاجتماعي والثقافي الذي يسكنونه ومكانهم به. الشخص الذي تدرب على حرفة بارعة، أو يمنحه صوته الجميل بالغناء تقدير الجوقات المحلية، أو الذي يتطور كلاعب كريكيت سيقدر تفوقاً مختلفاً وسيكون له شكل حياة مختلف للغاية عن شخص ما في بلد أخر، قرن آخر، ويتحدث لغة مختلفة، يعمل بشكل منتج في مزرعة عائلية، أو يتعلم، كفنان، كيف يروي ويعيد روي تلك القصص التي تحفظ بها معرفة الماضي، أو أدى واجبه كجندي. أغانيهم ستكون مختلفة، لكن ميزاتهم العقلية الشخصية التي عليهم تطويرها ستكون جوهرياً نفسها وعينها.

بذلك، يصبح الفاعلون العمليون المتأملون واعين لأنفسهم بثلاثة طرق على الأقل. إنهم يبينون ويوضحون مفاهيم وأطروحات افترضوا مدى تطبيقها وحقيقتها حتى الآن سلفا دون أن يكونوا واعين بها. إنهم يكتشفون أن وقائع حياتهم العملية متناولة بسرديات الفشل والنجاح كمفكرين عمليين، بنجاحهم أو فشلهم بتجسيد الفضيلة التي أسماها أرسطو «**فرونيزس**» (*phronesis*) والأكويني «**برودينتيا**» (*prudentia*) [وتعني تقريبيا الحكمة العملية]، وقد أصبحوا واعين بدرجة ما بوجود توجه بحياتهم، بتحرك غير منتظم نحو حالة نهائية ما لا يستطيعون عادة قول الكثير عنها. لقد قلت إن هؤلاء الفاعلين المتأملين يصبحون واعين لذاتهم بالتعلم من أخطائهم. ما هي الموارد التي يستطيعون الاعتماد عليها عند تصحيح أخطائهم؟

إنهم، كما أشرنا، تعلموا أن يأخذوا بجدية أحكام الآخرين الفطنين، لا سيما أولئك الذين يظهرون ميزات عقلية وشخصية تعلموا أن يقدروها. لقد تعلموا أن يشكوا بأنفسهم بالحالات التي أصبحوا بها بالماضي ضحايا رغباتهم. لقد تعلموا أن يعطوا القدر المناسب لقيود مثل تلك التي تفترضها العدالة. ولكن بالطبع، بكل هذا سيكون هناك قدر من الدائرية في تفكيرهم، إذ أنهم لولا كونهم قرب المنطلق الذي افترضوا منه سلفاً حقيقة الخلاصات التي لم يصلوا لها توا، الخلاصات التي لم يعرفوا بداية كيف يصيغونها، لن يكونوا قادرين

لاحقاً على الوصول لتلك الخلاصات. أولئك الذين يشطون عن المنطلق، الذين يفتقدون التشكيل المبكر لالتزاماتهم وعاداتهم التي اعتبر أرسطو أنه لا يمكن الاستغناء عنها للحياة السياسية والأخلاقية، سيفتقدون وسائل تحديد أخطائهم، ناهيك عن تصحيحها.

إذا كان الأمر كذلك مع الفاعلين العقلانيين الناضجين الذين تعلموا أن يدركوا أنفسهم كفاعلين عقلانيين بطريقتهم اليومية الخاصة، فهم حتما قد وجدوا موارد لتحديد مصدرين مهمين من الأخطاء العملية والتعامل معها. أحدها يأتي من الخطر الذي نواجهه جميعا بالشطط على يد مشاعرنا وعواطفنا، أهواءنا وبغضنا، آمالنا وأمانينا، خوفنا وقلقنا، إذ أنها تتغير بتغير العمر والكيمياء الحيوية [لأجسادنا]. الآخر يأتي من التأثيرات المشوشة والمضللة أحياناً من نظامنا الاجتماعي والثقافي على قناعاتنا وتوجهاتنا وخياراتنا. فقط لأن كل فاعل عقلاني يتعلم كيف يفكر بطريقة مأخوذة من محددات ثقافته، فكل فاعل عقلاني معرض لخطر تكرار ونقل الأخطاء والتشويشات التي تسلم تلك الثقافة. أولئك الذين نعتبرهم نماذج للازدهار البشري هم على الأرجح أولئك الذين يأخذهم كبارنا ومعلمونا كنماذج. في المجتمعات التي يكون بها فارقاً الغنى أو النفوذ - أي في معظم المجتمعات - تؤخذ حياة أولئك الأغنياء والنافذين كنماذج عادة. ولذا، فالفاعلون العقلانيون، إن لم يشوهوا بقناعات خاطئة، يجب أن يعلموا أنفسهم كيف ينظرون عبر هذه الخرافات، الخرافات التي تكون عادة أكثر دقة وقابلية للتصديق مما قد يشير له هذا المثال. لأبدأ بقول شيء حول المصدر الأول للأخطاء.

يجب على الجميع تعلم ضبط عواطفهم، كي لا تعميهم عن القضية محل النظر. يجب على الجميع تعلم ضبط مخاوفهم وقلقهم، كي لا تصبح أكبر من حجمها وتعطل أفعالهم. يجب على الجميع التعلم أنه إن كانت أحكامهم تعبيرا عن اعتقادات عميقة، فلا بد أن يكون هذا لأنهم يملكون سبباً كافيا للتأكيد أن الأحكام محل السؤال صحيحة وأن حقيقة تلك الأحكام تعطيهم سبباً كافيا للشعور بذلك. بمسار التعليم هذا، تتحول مشاعرنا ونزعاتنا الشعورية، بحيث لا

نستجيب كما يستجيب الرضع. لكن مهمات ضبط مشاعرنا وتحويلها هذه يجب أن تجرى مراراً وتكراراً بمراحل مختلفة بحياتنا. عندما نفشل بهذا، وبالتالي طالما كانت أحكامنا تعبر عن مشاعرنا، فلدينا سبب حسن لعدم الثقة بأحكامنا. طالما كنا ننجح بهذه المهمات، فحقيقة أن أحكامنا تعبر عن مشاعرنا تصبح غير ذات صلة بسؤال ما إن كنا أو لم نكن مبررين بالقيام بتلك الأحكام بعينا. ولذا، عندما يعطي المنظرون الفاعلين العقلانيين الواعين لذاتهم السبب للاعتقاد أن أحكامهم التقييمية تعبر عن مشاعر ضمنية، فهؤلاء الفاعلون ليس لديهم سبب للتخاصم مع ذلك. ما سيحثون التعبيريين عليه هو الحاجة للتمييز بين العلاقات المختلفة التي يمكن أن تقابل بها المشاعر والأحكام بعضها، وأهمية تلك الخلافات للحياة الأخلاقية. المقولات المركزية للتعبيريين، إن فهمناها بشكل صحيح، هي، كما يحاجون، ليست على الأقل متناقضة مع فهمهم العملي لأحكامهم وتبرير تلك الأحكام باللجوء للحقائق المتعلقة بالازدهار البشري.

سيقبلون بشكل مشابه، وربما بداية، وبشكل مشابه أيضاً، لن يكونوا مدهوشين بمقولات المنظرين النيوأرسطيين، مشيرين لأنه لو كانت هذه المقولات صحيحة، فهذا فقط لأنها تمثيل دقيق لمواقف وتفكير الفاعلين العقلانيين الواعين بذاتهم. ربما يكون أرسطو قد حاجج بشكل مقنع أن التحري النظري سيكون محتماً عليه الشطط إن كانت نقطة انطلاقه ليست الحقائق المتعلمة، ويجب أن يكون متعلماً بالممارسة وعبرها (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** 1، 1094 ب 27 - 1095 ب 2- 8). وربما منحنا سبباً حسناً للتمسك بأن الممارسة هي اختبار ما إن كنا نتصرف حسناً أو سيئا (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، 10، 1179 أ 18- 22). ولكن، كما سيحتجون، فهذا ليس تنظير أرسطو، بل ممارستهم هم التي تعلموا منها. ولذا، قد ينظر الفاعلون العقلانيون الواعون بذاتهم لأنفسهم على أنهم ليسوا مهددين بخلافات المنظرين، حتى عندما تكون تلك الخلافات غير قابلة للحسم. قد يشعرون تحديداً بعدم التهديد من التعبيرية أو النيوأرسطية، واجدين مكانا لما سيقوله كل منهما ضمن تأملاتهم بعينها. ولذا، قد يبدو، لحظيا على الأقل، أن الطريق

المسدود الذي لا نستطيع تجاوزه بتنظيرنا يصبح غير ذي صلة من وجهة نظر الفاعلية العملية ويمكن تنحيته. ولكن، هنا يجب أن يحتج النيوأرسطي، مشيرا إلى أنه حتى لو كانت التزامات الفاعل العقلاني توفر نقطة الانطلاق للتأمل النظري، فهذا التأمل لا يمكن الاستغناء عنه للفاعلين العقلانيين الذين لا يقطعون تحرياتهم قبل أوانها. الممارسة عرضة للشطط الكبير ما لم تكن مدعومة باستنتاجات وأفكار أشكال بعينها من التنظير. ما هي أشكال التنظير هذه؟

لقد أشرت سابقا أننا جميعا معرضون للتسليم وبالتبني بمفاهيمنا تصورات للازدهار البشري والتميز البشري مهيمنة في ثقافتنا. ولكن، كما لحظت، هذه التصورات قد تكون، وعادة ما تكون، مغلوطة بشكل خطير. وربما قد تكون المهمة الرئيسية للمنظر السياسي والأخلاقي هي تمكين الفاعلين العقلانيين من تعلم ما عليهم تعلمه من التراث الاجتماعي والثقافي الذي يرثونه، بينما يتمكنون من مساءلة تشوهات وعيوب ذلك التراث، وبالتالي الدخول، غالباً، في تنازع مع بعض الأشكال المهيمنة للثقافة السياسية والأخلاقية. على طول الكثير مما سيأتي من الكتاب، سأشتبك بتنازع كهذا مع الأنماط المهيمنة للفكر في ثقافتنا.

لأبدأ ذلك النزاع بالتأكيد على مقولتي بأن التنظير الفلسفي المعاصر حول الأخلاق يحمل عيوبا، طالما كان يلزم نفسه ليس بمدى الأخلاق التي نواجهها بثقافات مختلفة، وإنما فقط مع واحد منها، «أخلاق الحداثة»، النظام الأخلاقي المهيمن حاليا في المجتمعات المتقدمة، والذي يقدم الأخلاق [عموماً] على شاكلته. كما أشرت سابقا، كذلك، فمن المركزي ضمن هذا النظام هي تصورات محددة للنفعية وحقوق الإنسان للفرد، ولذا توجد حوارات مكررة ضمن أولئك الذين يطرحون هذه التصورات لتبرير أو عدم تبرير الانتهاك لهذا الحق أو ذاك، إذا اتخذت تبعات تلك الانتهاكات لنفع مجموعة من الأفراد بعين الاعتبار. ولكن، ماذا إن كان هذان التصوران للنفعية وحقوق الإنسان خيالات وكانت النقاشات التي تستحضرهم مجرد مظاهر، مظاهر لا بد منها اجتماعيا، لكنها تبقى مظاهر؟

زيادة النفع للحد الأقصى، بتصور نفعي أسبق، كان يعني زيادة المتعة

لحدها الأقصى وتقليل الألم لحده الأدنى. مؤخرا، صارت زيادة النفع هي زيادة تلبية التفضيلات. لا تبالي أي صياغة للنفعية بحقيقة أن ما يسر به أو يتألم منه كل منا وأن ما يفضله كل منا يعتمد بدرجة رئيسية على تشكلنا الأخلاقي الأسبق، على مدى عدالتنا وشجاعتنا وحِلْمِنا، وبالتالي نزعته للتصرف الحق. بهذا، تعتمد كيفية تصورنا للنفع على تشكلنا والتزاماتنا السابقة، إذ ليس من الممكن تشكيل معيار مستقل عنهم. لذلك، لا بد أن طرح زيادة النفع بهذا الشكل على أنها معيار الفعل الصواب طرح خاطئ. إذن، ما الذي نفعله حقاً عندما نتخذ قرارات على أساس تحليلات الكلفة- المنفعة كما نفعل عادة؟ الجواب هو أننا نتعامل دوماً مع تصور عالي التحديد وقابلية التنازع لما يعد كلفة وما يعد منفعة في هذا النوع من الحالات أو تلك، ومع بعض التحديد لأي القضايا يجب أخذ كلفتها ونفعها بعين الاعتبار، والأخرى التي يجب تجاهلها. هذه تقييمات تُجرى أو تُفترض سلفا لتتيح لنا إيجاد تطبيق لفكرة النفع باتخاذنا القرارات. فكرة زيادة النفع للحد الأقصى كفكرة قائمة بذاتها، مقدمة دليلاً للتصرف، عبارة عن خيال فلسفي.

الخيال الآخر هو فكرة حق الإنسان. مناصرو هذه الفكرة يعتبرون جوهرياً أنه لا يمكن الاستغناء عنها، إن كانوا يستطيعون التأكيد أن هناك أنواعاً من الأذى والظلم يمنع بكل الأحوال فرضها على الآخرين، بشكل سابق ومستقل عن أي نظام للقانون الوضعي. اعتراضي ليس أبداً ضد مقولتهم بأن هناك منعاً غير مشروط، بل بتقديمهم أطروحة أن الرجوع لحقوق الإنسان، بالنظر لها كحقوق مرتبطة بكل وجميع فرد إنساني كفرد إنساني، تقدم تبريرا لتقرير وفرض هذه الممنوعات. هذا الرجوع يمكن أن يكون فقط تبريراً، إن كان هناك محاججات وجيهة لفرض وجود حقوق كهذه. ولا توجد محاججات كهذه. لعرض هذا، يمكننا بالطبع السير قدماً محاججة محاججة، من منظري القرن الثامن عشر للحقوق الطبيعية لمنظري القرن الحادي والعشرين، مثل هيليل ستاينر (Hillel Steiner)، محددين بكل حالة الفشل الحجاجي. لكن هذا ممكن. فكرة حق الإنسان عبارة عن خيال فلسفي آخر.

من الصحيح طبعا أنه بالعديد من الحالات لعب الالتماس لحقوق الإنسان، بصورتها هذه، دورا مهماً بحماية حقوق الأفراد والجماعات المحرومين والمضطهدين، مثلما من الصحيح أن الالتماس لزيادة النفع، بتصوره بصياغة بنثامية [نسبة لفيلسوف النفعية جيريمي بنثام (Jeremy Bentham)] خام، لعب دوراً كبيراً في حماية مكاسب أولئك الذين احتاجوها ويحتاجونها، في مجال الصحة العامة، على سبيل المثال. في كل هذه الحالات، كان هناك، ويوجد اليوم، محاججات لفعل ما تقتضيه العدالة والصالح العام أفضل مما توفره هذه الالتماسات، لكن فعاليتها مرحب بها فورا، مع إخضاعها لتمحيص شديد، إذ أن النقاشات التي تقارن بها المقولات حول زيادة النفع للحد الأقصى مع مقولات حق إنساني ما ليست قريبة أبداً مما تقدم على ما هي عليه. في كثير من الحالات، هناك شيء ما حقاً محل النظر، لكن شيئاً ما يتنكر بتقديمه باستخدام لغة أفكار النفع والحقوق. لاحقاً، سأحاجج بشكل أكثر عمومية أن التنظير الفلسفي المعاصر حول الأخلاق، بدلا من كشف الوقائع التي نتعامل معها كفاعلين عقلانيين، يضلل ويحرف، وأكثر من ذلك، يقوم بالوظيفة الاجتماعية للتضليل والحرف. سأحاجج أكثر أننا فقط عندما ننظر لعمله بهذه الطريقة سنكون قادرين على توصيف الطريق المسدود النظري الذي وصلنا له بالجزء الأول من هذه المقالة بشكل أوفى. وهذا سيكون شرطا لازما للحديث أكثر عن الأسئلة المتعلقة بالرغبات والأسباب التي كانت وما زالت انشغالي المركزي. إذن، ماذا نحتاج تاليا؟ نحتاج تفسيراً لكيفية قيام التنظير الفلسفي حول الأخلاق، بما في ذلك التنظير الفلسفي القوي، بتنكير وإخفاء جوانب أساسية للواقع الاجتماعية، للممارسة. أفضل ما يستهل به تفسير كهذا هو طرح مثال.

لذا، سأبدأ بمُنظّرٍ فلسفي بعينه. كتابات ديفيد هيوم تحديداً ذات صلة بشكل خاص لمحاججتي الكلية، جزئياً لأن مناصري التعبيرية ورثته جميعا بدرجة ما، وجزئياً لأنه قام ببيان رائع لبعض الخلافات الأساسية بين وجهات نظره ووجهات نظر التراث النيوأرسطي. لكن تنظير هيوم الأخلاقي عمل كذلك على تنكير وإخفاء جوانب أساسية من النظام الاجتماعي والسياسي لمعاصريه

المتعلمين، وبتعلقه بهذا النظام، عنهم. كون الأمر كذلك لا ينتقص على الأقل من عظمة هيوم، وسأستهل من حيث كان هو سيستهل، بعلم نفس الأخلاق خاصته.

2.2. هيوم كمثال: تصوره المحلي والمحدد للطبيعي والعالمي

«النابع أو المحفز الرئيسي للعقل البشري هو المتعة أو الألم». هكذا أكد هيوم بتقديم نقاشه لما عده الفضائل والرذائل الطبيعية[1]، وفي تعامله مع حالات بعينها؛ كانت المتعة أو الألم هي أحد المظاهر العديدة التي تعتبر محركة للفاعلين. بموضع أسبق في كتابه **رسالة في الطبيعة البشرية**، حدد هيوم بشكل مباشر الخير والشر بالمتعة والألم، عند حديثه عن «الخير والشر، أو بصياغة أخرى، الألم والمتعة». لقد قال إن «**الرغبة** تنبع من الخير بالنظرة البسيطة له، **والنفور** مشتق من الشر. **الإرادة** تفرض نفسها عندما يتحقق الخير أو غياب الشر بأي فعل من العقل أو الجسد»[2].وعليه، فتفسير هيوم للتفكير العقلاني: «يبدو جليا أن الغايات النهائية للأفعال البشرية لا يمكن، بأي حالة، تحديده **بالعقل**، وإنما تقدم نفسها كليا بمشاعر وعواطف الإنسان، بدون أي اعتماد على القدرات الفكرية»[3]. ولذا، عندما نسأل شخصا لماذا يتصرف كما يتصرف، سيجيب إنه يرغب بكذا وكذا وأن فعله كذا وكذا يحقق له كذا وكذا. إذا سألناه بعد ذلك، لماذا يرغب بكذا وكذا، سيرد إنه يستمتع بكذا وكذا أو يتألم بغيابه، مما يفسر سبب ذلك. «إذا كنت تسأل **لماذا؟ لأنه أداة للمتعة**، كما سيجيبك. ومن السخيف طرح أي سؤال عن السبب بعد ذلك».

---

(1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1888, iii, 3, 1.

(2) المصدر السابق، م 2، 3، 9.

(3) David Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1902, Appendix i, 244, p. 293.

ولذا، لا يجد هيوم مكانا للتمييز بين الرغبات التي تؤدي تلبية مواضعها لمتعتنا، والرغبات التي يؤدي تحقيق مواضعها، سواء أكانت تحقق متعتنا أم لا، لتحقيق خير أصيل. هذا يظهر أن اللغة التي يستخدما للحديث عن الرغبة مختلفة تماماً عن أرسطو، على سبيل المثال، وهذا التباين مع أرسطو في مكانه هنا إن كنا نريد فهم هيوم. لقد أكد أرسطو أيضاً على أن نشوء فعل ما ليس أمرا متعلقا بالعقل وحده أبداً: «الآن، الفكر (*nous*) لا يتحرك بدون رغبة (*orexis*)، إذ أن الأماني (*boulçsis*) هي [أحد أنواع] الرغبة (*orexis*)، وعندما يتصرف شخص ما بالتوافق مع التفكير، فهو يتحرك حقاً بالتوافق مع الأماني (*boulçsis*). لكن الرغبة (*orexis*) تتحرك أيضاً بعكس التفكير، إذ أن الشهوة (*epithumia*) هي [أحد أنواع] الرغبة (*orexis*) (**عن الروح**، 433 أ 22-26). شرح [الفيلسوف الإيرلندي المختص بالفلسفة اليونانية القديمة] تيرينس إروين (Terence Irwin) الاستخدامات الفارقة لأرسطو لمفردات: *boulçsis,epithumia,thumos*، بقوله إن «الرغبة العقلانية، الأماني، *boulçsis*، تكون من أجل أمر يعتقد أنه حسن»، بينما «الشهوة، *epithumia*، هي رغبة غير عقلانية لأمر يعتقد أنه ممتع»، و«العاطفة، *thumos*، هي رغبة غير عقلانية لأمور تبدو جيدة، ليست مجرد ممتعة، بسبب عواطف الفاعل»[(4)].

الاختلاف بين أرسطو وهيوم هو أنه بينما تختلف الرغبات، بحسب وجهة نظر أرسطو، التي تجذب مواضعها فقط لأنها ممتعة للفاعل الذي يرغب بها عن الرغبات التي تعد مواضعها حسنة؛ لا يمكن، بحسب هيوم وكما أشرت سابقا، القيام بهذا التمييز، فقط لأن ما نعده حسناً وما نعده ممتعاً قد تطابقا. لماذا يؤدي ذلك بالنسبة لهيوم؟ بحسب وجهة نظر أرسطو، كما هي لهيوم، فالتوافق مع الآخرين بالمشاعر والعواطف والأحكام مهم، لكن موقع الخلاف أن أرسطو يعتبر أنه يجب أن يكون توافقاً مدعوماً بإدراك مشترك لمعايير تفكير عملي

---

(4) Terence Irwin, "Annotated Glossary," in, trans. Terence Irwin, Indianapolis, in: Hackett, 1985, p. 394.

مختلف للغاية عن معايير هيوم. بوجهة نظر هيوم، التوافق في المشاعر سابق وشرط لازم لكل من المعايير المشتركة وللتفكير العملي المشترك. يجب أن يقيس الأفراد أنفسهم ويصححوا أحكامهم باللجوء لتلك المعايير التي تعبر عما يعده هيوم التوافق العام بمشاعر الإنسان. ولذا، فهيوم ليس منفتحا على احتمالية أن البشر حتى بقياسهم وتصحيحهم أنفسهم بهذه الطريقة، قد يكونون على خطأ غير متصور. هذه المشاعر شبه العالمية هي المقياس الوحيد بالشؤون الأخلاقية، وأولئك الذين يعارضونها على خطأ دائما.

ولذا، فهم على شطط دائم عن المعياري والطبيعي، عن تلك الأحكام التي تعبر عن «القوة **الطبيعية والعادية** للشغف، عندما نحدد الفضيلة والرذيلة»[5]، شطط ناتج عن تبني اعتقادات محفزة تؤدي لحيوات صناعية، مثل حياة ديوجانس الكلبي أو باسكال المسيحي الجانسيني. هؤلاء الأفراد شاذون بما يمتعهم ويؤلمهم وبذا وضعوا أنفسهم على النقيض مع عمومية البشر، مستجلبين إدانة كل أولئك الذين يتوافقون مع المعيار الذي يعده هيوم طبيعيا للبشر. يحكم هيوم أنه بمحاججته كفيلسوف، يتوافق أخلاقيا مع الجميع إلا مع الشواذ. الفيلسوف، كما يؤكد هيوم في القسم الأول من كتابه **مبحث في الأخلاق**، يمكن أن يضمن لنفسه «الأصل الحق للأخلاق» بتصنيفه العادات والمشاعر والمقدرات التي، حين عزوها لأي شخص، تستدعي المدح أو اللوم. «الحساسية السريعة التي على هذا الرأس، عالمية وكلية بين البشر، تعطي الفيلسوف ضماناً كافياً، بحيث لا يمكنه الخطأ جوهريا بتأطير التصنيف، أو تتضمن أي خطر بوضعه الخاطئ للأمور في تأملاته: كل ما يحتاجه هو الدخول في صدره للحظة، والنظر ما إن كان عليه الرغبة بأن تعزى له هذه الميزة أو تلك، وما إن كان هذا الإسناد مقدما من صديق أو عدو».

هذا يعني أن الفيلسوف، رغم أنه سيقدم لقرائه غير الفلسفيين حتى حينه محاججات فلسفية حول مكان العقل والشغف أو المشاعر في الحياة الأخلاقية،

---

(5) Hume, *Treatise*, iii, 2, 1.

لا يملك أفضلية على أولئك القراء من حيث الحقائق والأحكام التي قدمت للفيلسوف بياناته. أي قارئ غير شاذ يمكن له بأي وقت أن يؤكد أحكام الفيلسوف بالدخول بصدره للحظة. هل كان هيوم محقاً بخصوص ذلك؟ هل كان هناك، وهل يوجد حقا، هذا الإجماع الواسع شبه العالمي بالمشاعر والأحكام؟ الإجابة على هذا السؤال ذات أهمية ما للوصول لحكم حول فلسفة هيوم الأخلاقية. ولكن لإجابتها، علينا وضع المحاجحة الفلسفية جانباً للحظة والنظر ببعض السمات البارزة للظرف الاجتماعي والتاريخي الذي نظّر هيوم به وعنه. سأبدأ بنقطة عامة.

بمناقشته تفسير هيوم للعدالة، أشار [الفيلسوف الإنجليزي] ستيوارت هامبشاير (Stuart Hampshire) إلى أنه «كان من العظيم تأثير هيوم وكانط والنفعيين في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، لدرجة أنه كان ممكنا نسيان أنه، لقرون، تعايش المحارب والقس، مالك الأرض والفلاح، التاجر والحرفي، الأسقف والقس، رجل الدين الذي يعيش من تعليمه والموسيقي أو الشاعر الذي يعيش باحتفالاته، معا في المجتمع بنزعات وفضائل متمايزة بشدة... تباين الأدوار والوظائف الاجتماعية، كل منها بفضائله التقليدية وواجباته الخاصة، كان الوضع العادي في معظم المجتمعات»[(6)]. إضافة لذلك، كان الادعاء العلني أو الضمني لكل من هذه النظم الاجتماعية هو أن العيش والتصرف بحسب معاييرها وقيمها كان يعني الازدهار سواء كمحارب أو فلاح أو راهب أو شاعر، وكإنسان. لقد كان من المستحيل لورثة أرسطو القروسطيين، مثلاً، تجاهل الأدوار والعلاقات، والمعايير والقيم، للمجتمعات التي وجدوا أنفسهم بها. بتقديمهم تفسيرهم الخاص للازدهار البشري والقيم المطلوبة لهذا الازدهار، لم يستطيعوا تجاهل ما إن كان ممكنا، ولأي مدى، تحقيق المصالح العمومية من خلال الأدوار والعلاقات الاجتماعية لزمانهم ومكانهم.

---

(6) Stuart Hampshire, *Innocence and Experience*, Cambridge, ma: Harvard University Press, 1989, p. 108.

مع هيوم، الأمر مختلف للغاية. في تنظيره الأخلاقي، يدعو هيوم قراءه للنظر لأنفسهم والآخرين فقط كأفراد، بعيدا عن أدوارهم المجتمعية، مدفوعين بنشاطاتهم وعلاقاتهم بما يجدونه متوافقاً أو مفيداً بالآخرين وبأنفسهم، بلا معايير للخير أو الصالح متجاوز لما يقدمه توافقهم في المشاعر مع الآخرين. إنه يشرح الاختلافات بين الثقافات بأحكامهم حول الميزات الشخصية بالإشارة إلى أن الميزة التي قد يكون مفيداً للأفراد امتلاكها في مجموعة من الظروف قد تفقد نفعها في مجموعة أخرى. لكن هيوم لا يفكر للحظة باحتمالية أن جزءاً كبيراً وعديدا من سكان نظامه الاجتماعي في اسكتلندا وإنجلترا قد يكون لديهم مشاعر ويتصرفون بناء على أحكام متناقضة جذريا مع تلك التي يعدها عالمية. انظر لمثال واحد لهذا الشعور.

في مقالته «عن صعود وتقدم الفنون والعلوم» (Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”»)، أعلن هيوم أن «الجشع، أو رغبة الربح، شغف عالمي، فعال بكل الأوقات، وكل الأماكن، ولدى جميع الأشخاص». في كتابه **الرسالة**، أكد على أنه «لا يوجد شيء يعطينا ميلا للحماسة لأي شخص أكثر من سلطته وثرواته»، موضحا: «**الرضا** الذي نشعره بثروات الآخرين، **والحماسة** التي نملكها لملاكها» مشيرا أولاً لأن ممتلكات الثري «مثل المنازل، والحدائق، واللوازم» وسواها، والتي «بكونها موافقا عليها بذاتها، تنتج بالضرورة شعوراً بالمتعة لدى كل شخص، ينظر بها أو يستطلعها»، وثانياً بسبب «توقعاتنا تحقيق المكاسب من الأثرياء وذوي النفوذ بمشاركتنا ممتلكاتهم»، وثالثا بـ«التعاطف، الذي يجعلنا نتشاطر الرضا مع الجميع، الذي نشعر به»[7].

من غير المفاجئ، إذن، أنه حيثما تطرق هيوم بمقالاته للتقدم من الاقتصادات الزراعية الأقل للأكثر تركيبا، ومنها إلى الأشكال المتغيرة من التجارة والتصنيع، والتي أنتجت المجتمع المتاجر والاتجاري* في أيامه؛

---

(7) Hume, *Treatise*, ii, 2, 5

(*) يفرق المؤلف في غير موضع بين التجاري (commercial) والاتجاري (mercantile)،

فبالكاد يوجد تلميح لأن الرخاء المستمر والنامي للأثرياء وذوي النفوذ يدعو لأي شيء عدا إعجاب واستحسان الأقل رخاء. صحيح أن هيوم تأمل للحظة، في كتابه **المبحث**، باحتمالية استبدال عدم المساواة القائمة بتوزيع متساوٍ للمصالح، مشيرا إلى أننا «حيثما ابتعدنا عن هذه المساواة، فنحن نسلب من الفقير رضا أكثر مما نضيفه للغني»[8]. لكنه استبعد فورا تلك الاحتمالية بكونها سخيفة، مهاجما «المسويين» (Levellers) [أي جاعلين الجميع على نفس القدر، نسبة للحركة السياسية الراديكالية التي ظهرت في إنجلترا]، في القرن السابع عشر، والذين آمنوا بهذا التوزيع المتساوي للملكية، واصفا إياهم بأنهم «غلاة **سياسيون**»، مدعيا أن كل هذه المشاريع المساواتية «**بعيدة المنال**، ولو لم يكونوا كذلك، فهم سيكونون مضرين للغاية للمجتمع الإنساني. لو كانت الممتلكات متساوية جدا، فاختلافات الرجال [(كما وردت في المصدر)]، بالفن والرعاية والصناعة ستحطم فورا تلك المساواة. أو إنك إذا قيدت تلك الفضائل فستوقف المجتمع عند الدرجة الأكثر إدقاعا للفقر...»[9].

بهذا، يطابق هيوم بين الموقف الذي يعده مشاعر طبيعية وعالمية، وبالتالي لما يعده أخلاقا طبيعية وعالمية، بدعم مطلق لقيم النظام الاجتماعي والاقتصادي البريطاني في القرن الثامن عشر. أي مساءلة صناعية - بمصطلحات هيوم - لتلك القيم، سواء من وجهة نظر زهاد مثل ديوغين وباسكال، أو «المسويين» المساواتيين، مدانة. لكن هذا يصم الآذان عن أصوات العوام الإنجليز بالقرن الثامن عشر، الذين وصفهم المؤرخون بأنهم حُكموا «من خلال أشكال الإرهاب القضائي» و«كانوا مجاملين نهارا ومتمردين ليلا»[10]. إنهم لم

واللذان كثيراً ما يحضران كمرادفين، رغم وجود فارق طفيف مفاده أن الاتجاري مرتبط بشكل أكثر تحديداً بالسلع والبضائع، بعكس التجاري ذي الدلالة الأوسع لعملية التجارة عموماً، بحيث تشمل، على سبيل المثال، بجانب البضائع، الخدمات وسواها (المترجم).

(8) Hume, *Enquiry*, iii, 2

(9) المصدر السابق.

(10) D. Hay, P. Linebaugh, J. G. Rule, E. P. Thompson, and C. Winslow, *Albion's*

يكونوا دائما مجاملين نهارا، وهذا بالأفكار والأحاسيس كما هو بالأفعال. عن الحشود الذين شاركوا بأعمال شغب الغذاء، كتب [المؤرخ الإنجليزي] إدوارد ثومبسون (Edward Palmer Thompson) أن الأفعال المتمردة «لكل حشد تقريبا في القرن الثامن عشر» كانت مدعومة «بفكرة مشرعنة ما. بفكرة الشرعنة، أعني أن الرجال والنساء في الحشد كانوا مدعومين بالاعتقاد أنهم يدافعون عن الحقوق والأعراف التقليدية»[11]، الحقوق والأعراف التي لم يعترف بها مشروع هيوم الأخلاقي.

ما يتركه تفسير هيوم تماماً بلا تطرق هو احتمالات ثلاثة. الأولى، هي حقيقة درجة ونوع الاختلاف بالآراء والمشاعر، سواء ببريطانيا أو غيرها، بحيث أن مقولاته حول ما هو طبيعي وعالمي لدى الإنسانية تصبح مقوضة بشدة. لن أمرر حكما هنا حول محاولة هيوم إيجاد مكان، في مشروعه الأخلاقي، للخلافات الكبيرة بالمشاعر والأحكام بين ثقافات مختلفة للغاية، ولكنني سأشير فقط لأن الانتباه للطبقة والبنى المهنية لبريطانيا وإيرلندا وفرنسا تقدم بنفسها دليلا كافيا ينزع المصداقية عن بعض المقولات المركزية لهيوم. الثانية هي أن كل المواقف الفكرية التي تدعم تلك الخلافات، **بما فيها موقف هيوم**، ليست معبرة عن مشاعر عالمية، وإنما عن شكل من المعتقدات الدافعة التي تجبر هيوم على وصفها بأنها صناعية. ما هي المعتقدات الدافعة لهيوم بحسب هذا الافتراض؟ إنها تلك التي تضعه بشكل ما مقابل أرسطو، وبشكل آخر مقابل لباسكال، وبشكل ثالث للعمال المتمردين بالقرن الثامن عشر، معتقداته بأن الجشع ليس رذيلة أكّالة، بأن التواضع ليس فضيلة، بأن العدالة لا يمكن أن تضع حقوق الملكية الراسخة كمحل تساؤل. إنها اعتقاداته، بوضعها بطريقة مختلفة عن طريقته، حول مكونات الازدهار البشري. الاحتمالية الثالثة هي استبعاد هيوم لأن هذه الاختلافات الأخلاقية، هذه الاختلافات بالمعتقدات الدافعة، متجذرة

Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England, New York: Pantheon, 1975.

(11) E. P. Thompson, *Customs in Common*, New York: The New Press, 1991, p. 188.

باختلافات، وبعداوات محتملة أو قائمة، بين أولئك الواقعين بمواضع مختلفة للغاية بالبنى الاقتصادية، اختلافات، كما طرحها «المسويّون»، بين «أفقرهم» و«أغناهم»، اختلافات، كما طرحها هامبشاير، بين ملاك الأراضي والفلاحين، والتجار والحرفيين والعمال.

إن ما أطرحه هنا ليس أن بعض مقولات هيوم كانت خاطئة، وحسب؛ بل أن أحد تأثيرات طرحه إياهم بالطريقة التي قام بها هي حجبه وتوريته عن قرائه أهمية حقائق بعينها عن ظرف نظامهم الاجتماعي والاقتصادي (إنني لا أنسب أي قصد كهذا لهيوم). ربما يمكننا الذهاب أبعد من ذلك. ما الذي يمكن أن يبرر لنا التأكيد على أن هذا كان أحد تأثيرات تنظير هيوم، بل بأن هذا التنظير عمل بهذه الطريقة لينتج هذا التأثير تماماً؟ يمكننا الحديث عن بعض النشاطات أو الأوضاع القائمة التي يمكن أن تعمل كذلك لاستدامة الأعمال القائمة لمؤسسة ما أو مجموعة من المؤسسات، بحيث أنه إذا لم تكن النشاطات أو الأوضاع كما هي، فالمؤسسات قد تضطرب بطريقة ودرجة ما. ولذا يمكننا الحديث أيضاً عن بعض القناعات التي تعمل لاستدامة الأعمال القائمة لبعض المؤسسات الاجتماعية أو الاقتصادية، بحيث أنه إذا لم تعتنق تلك القناعات الخاطئة من قبل الأفراد أو المجموعات المتعلقة، فأعمال تلك المؤسسات الاجتماعية أو الاقتصادية قد تضطرب لدرجة معتبرة.

إذن، ما أطرحه هو احتمالية أنه في بريطانيا القرن الثامن عشر، عمل الاعتقاد الواسع بعالمية الأخلاق، متصورا تقريبا كما تصوره هيوم، على حجب الرؤية عن عديد من معاصريه للنزاعات الأخلاقية والاجتماعية الضمنية لمجتمعهم، وبذلك استدامة الأعمال القائمة للاقتصاد الزراعي والتجاري والاتجاري لتحقيق الربح للبعض على حساب البعض الآخر، الذين كانوا غير مرئيين بالأغلب بالنسبة لهيوم. تنظير هيوم كان، بالطبع، واحدا فقط - وبعيداً حتماً عن كونه الأكثر تأثيراً - بين عدة دفاعات فكرية عن تلك الأخلاق، المرحلة المبكرة في تطور «أخلاق الحداثة». لكن أولئك الخصوم الفلسفيين الذين انتقدوا آراء هيوم الفلسفية بالأخلاق تشاركوا، بوجه الإجمال، جوهر توجهه الأخلاقي.

لأؤكد مجدداً أن لا شيء من هذا ينتقص من عظمة هيوم كفيلسوف أخلاقي. وبوضوح، فهذا لا يحمل حكماً مباشراً على حقيقة أو خطأ تعبيرية هيوم، ناهيك عن الأشكال اللاحقة الأخرى للتعبيرية التي اعتنق أصحابها وجهات نظر أخلاقية وسياسية واقتصادية مختلفة نسبيا عن هيوم. إلا أنه يظهر الحكم الذي يمكن أن يمتلكه التحري التاريخي على النقاش الفلسفي. مقولات هيوم حول عالمية المشاعر الأخلاقية، كما ينظر لها، يقوضها ما وصل له المؤرخون وهذا، بطريقة ما، يشير إلى أن التنظير الأخلاقي يمكن أن يكون نشاطاً أقل براءة مما ينظر له، أن التنظير الفلسفي حول الأخلاق قد يعمل ببعض السياقات كمصدر لسوء فهم أخلاقي وسياسي قد يكون خطيرا.

3.2. أرسطو وسياقه الاجتماعي، استرداد الأكويني لأرسطو من ذلك السياق، كيف انفصل الأكويني عن زمانه؟

هيوم بالطبع ليس الفيلسوف الوحيد الذي تدعم تشوهاتُ نظامه الاجتماعي والثقافي فلسفَته السياسية والأخلاقية. أرسطو، بشكل أكثر وضوحا، شخص تشط محاججاته بشدة بهذا الطريق. كل من تصوره للعبد الطبيعي كشخص يمكنه التصرف بما يتوافق مع العقل فقط كأداة لشخص آخر، وقوله إن النساء ليسوا كالرجال بعجزهم عن السيطرة على مشاعرهم كما يقتضي العقل خاطئان بحد ذاتهما وعرَضان لأمر أكثر خطأ بالعمق. الأرسطيون الحديثون - أفكر هنا، مثلاً، بمارثا نوسباوم (Martha Nussbaum) - لم يجدوا من الصعب استئصال هذه السخافات، مع البقاء أرسطيين بتفسيرهم للفضائل، تماماً مثلما لم يجد الهيوميون المتأخرون - أفكر تحديداً بأنيت باير (Annette Baier) - من الصعب بقاءهم هيوميين بتفسيرهم للفضائل، مع رفض توجهات هيوم اللاليبرالية. لكن حالة أرسطو تختلف عن هيوم بأن العجز عن رفض انحيازات أرسطو الاجتماعي لن يجعل كل نظام أرسطو للفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي غير ذي صلة للغالبية العظمى من البشرية، بل سيؤدي، حقا، لتهافت كل نظامه، في أمر نادرا ما يُلحظ. كيف ذلك؟

عدم الصلة ستنتج كعاقبة لنظرة أرسطو ليس للنساء والعبيد الطبيعيين وحسب؛ بل للعمال المنتجين والبرابرة، أي لغير الإغريق، بأنهم عاجزون عن تأدية وظائفهم كبشر بالتطور وممارسة قدرات الفاعلية العقلية في مجتمع سياسي. التهافت ينبع عن التوتر بين هذا الحكم السلبي وتفسير أرسطو **للغاية** (*telos*) الإنسانية **والوظيفة** (*ergon*) الإنسانية. برأيه، ما يميز الحيوانات البشرية عن الحيوانات الأخرى، ما يشكل وظيفتها المميزة، هو ممارسة قدرتها على التصرف كفاعلين عقلانيين بترتيب تلك الغايات وتحقيق تلك الغاية النهائية التي لهم بالطبيعة. لكن إن كانت هذه **الوظيفة** الإنسانية، فيجب أن تكون **وظيفة** كل بشري. وكما قال [الفيلسوف البريطاني المختص بالفلسفة الكلاسيكية] آرثر ويليام هوب أدكينز (A. W. H. Adkins)، «في حالة الأشياء الأخرى التي تملك **وظائف**، لا تؤدي جميعا تلك **الوظائف** بتفوق: ليس كل النحاتين ماهرين مثل فيدياس، ولا تملك كل العيون رؤية تقييمها 20 من 20. ولكن كل [البشر] يمكن ويجب أن يؤدوا **الوظيفة** لدرجة ما»، وهو أمر مطلوب بفكرة **الوظيفة** بذاتها كما فهمها أرسطو[(12)]. لذا، كان الأرسطيون التصحيحيون اللاحقون سعداء بإنقاذهم أرسطو من كل من الانحياز ومن التهافت معًا.

أهمية هذا الإنقاذ لأرسطو من نفسه بفهمه أخلاقياته وسياسته أمر متعلق بشكل رئيسي بأسئلته أكثر من أجوبته. ما يطرحه أرسطو هي أسئلة لا يستطيع الفاعلون العاقلون بشكل وافٍ والمتأملون بشكل كافٍ تجنب طرحها على أنفسهم، إذ أنهم سيجيبون تلك الأسئلة، بأي حال، بالطريقة التي يتصرفون ويعيشون بها: ما هو الخير بالنسبة لي كفرد من الأسرة، كمواطن، كإنسان؟ ما هي الميزات الفكرية والشخصية التي أحتاجها لتحديد وتصنيف تلك المصالح بشكل صحيح في ممارستي اليومية بحيث أؤدي وظائفي جيداً كإنسان؟ كيف يمكن اكتساب هذه الميزات؟ لكن أرسطو طرح تلك الأسئلة أثناء إرشاده الحكام

(12) A. W. H. Adkins, "The Connection between Aristotle's Ethics and Politics," in *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. David Keyt and Fred D. Miller, Jr., Oxford: Blackwell, 1981, p. 90.

المستقبليين في المدن الإغريقية بالقرن الرابع، ولذا، تم تلقي بعض افتراضاته السياسية والاجتماعية التي شاركها مع طلابه وبعض أفراد النخبة المقدونية، كما هو متوقع، دون مساءلة[13]. ولكن، عندما تفصل صياغات تلك الأسئلة عن هذه الافتراضات؛ فكل من الأسئلة والعديد من أجوبتها، كما أشرت سابقا، تصبح موارد للفاعلين العقلانيين والمتأملين في أي ثقافة.

كيف، إذن، يجب أن يتقدم هؤلاء الفاعلون؟ لقد أشرنا سابقا أنهم يحتاجون أن يسألوا حول كل نوع من النشاطات التي يقومون بها: ما هي المصلحة، الغاية، التي يحققها هذا النوع من النشاط وما نوع الفاعل الذي علي أن أصبحه إن كنت أريد أن أحقق أو أساهم بتحقيق هذه الغاية؟ عليهم أيضاً أن يسألوا: ما المكان الذي يملكه ويجب أن يملكه هذا النوع من النشاط في حياتي؟ لكن المصطلحات التي يسألون ويجيبون بها هذه الأسئلة ستكون، كما أشرنا أيضاً، هي مصطلحات ثقافتهم، المصممة لتناول خصوصيات النشاط في النظام الاجتماعي والثقافي الذي توجد به. أسئلتهم وأجوبتهم ستكون أشكالا قابلة للإدراك من أسئلة وأجوبة أرسطو، لكن الإخلاص لأرسطو في الفترات اللاحقة يتضمن دوماً ترجمة ثقافية. وكذا الأمر مع إصرار أرسطو على أن أحد الشروط لتحقيق تقدم كفاعل عقلاني هي التربية الأولية بحيث يصبح الفاعل ميالا للاستجابة بعدد متنوع من الحالات كشخص موجه نحو تحقيق مصلحته أو مصلحتها. تلك التربية أيضاً يجب أن تكون من خلال خصوصيات زمان ومكان الفعل، إن كان يريد الحصول على نوع الانضباط المطلوب ونوع الخبرة المطلوب لاستيعاب هدف توجيه أنفسهم كذلك، إذ فقط من نقطة بداية كهذه سيصبحون ميالين بما يكفي لتوجيه وتحويل رغباتهم بحيث تصبح هذه الرغبات نحو مجموعة المصالح المتعلقة بزمانهم ومكانهم.

---

(13) انظر:
Richard Bodéüs, *The Political Dimension of Aristotle's Ethics*, trans. J. E. Garret, Albany, ny: SUNY Press, 1993.

هناك جانب مهم آخر كان على الأرسطيين اللاحقين توفير الموارد المطلوبة به لأنفسهم. إنه معني بتبريرهم لتفكيرهم وتصرفهم بالطريقة التي يقومون بها. عندما يدلي الآخرون، أو بتلك الحالة هم أنفسهم، بما يبدو اعتراضات مقنعة للوهلة الأولى لبعض المقدمات المنطقية لتفكيرهم العملي أو ربما لعين مفهوم الفاعلية العملية الذي يلتزمون به، كيف يجب على الفاعلين المتأملين السير قدما؟ عندما طرح أرسطو أولاً سؤاله حول طبيعة الغاية الإنسانية النهائية في كتابه الأول من **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، نظر لثلاثة وجهات نظر معارضة لوجهة نظره، وأظهر كيف تفشل محاججات كل منها، ثم حاجج من جوانب بارزة من حالات الفشل تلك نحو الخلاصة التي يعتبرها مبررة. هذا يشير، عموماً، لأن تبرير أي موقف جوهري بالسياسة والأخلاقيات - وربما بالعلوم عموماً - يجب أن يمر بثلاثة مراحل: بالمرحلة الأولى، علينا سرد كل الاعتراضات ضدها بالشكل الأكثر إقناعا، أي طرح الحجة المحتملة الأقوى ضدها، بالمرحلة الثانية، نطرح الجواب الأفضل الممكن لكل من هذه الاعتراضات، وفقط إذا، وعندما، يظهر فشلهم جميعا نستطيع التقدم نحو المرحلة الثالثة، والتي نقدم بها محاججات الخلاصة التي تتطلب التبرير ونظهر أنها تلبي المعايير، مهما كانت، المفروضة من الخلاصات السلبية التي وصلنا في المرحلة الثانية.

مع سير تلك النقاشات التي تواجه بها مجموعة منوعة من المواقف المتنافسة بعضها قُدُما مع الوقت، قد تظهر دائما مفاهيم وأفكار جديدة، واعتراضات جديدة، وردود جديدة على الاعتراضات. ولذا، فالنقاشات في الأخلاقيات والسياسة مطولة بشكل ما. لكن هذا الفهم للتبرير العقلاني لا يحول، على الأقل، عن إيجادنا الحجة المقدمة لأطروحات بعينها من المحاججات النهائية حتى ذلك الوقت. ما يقتضيه ذلك، لا سيما بالأخلاقيات والسياسة، هو أن علينا دوماً النظر بعناية لتلك التغيرات الاجتماعية والفكرية التي ربما ساءلت تبرير المواقف التي ورثناها من الماضي. ولذا، كانت مواجهة الاعتراضات الجديدة، كما القديمة، للتأكيدات المركزية للأرسطيين مهمة متكررة عليهم في كل فترة تاريخية.

ولذا، كان الأمر أن على الأرسطيين اللاحقين، بكل من ممارستهم اليومية وتنظيرهم، تجاوز أرسطو بإيجاد تطبيق لمفاهيم وأطروحات ومحاججات أرسطو بتفصيل الحياة بمجتمعاتهم هم وتبرير تلك المقولات لتلك المفاهيم والأطروحات والمحاججات. لقد قاموا بذلك بدرجات متباينة من النجاح. أحد الشروط الضرورية للنجاح هو أنه ليس عليهم دعم أي من انحيازات أرسطو التقييدية أو الانحيازات التقييدية لثقافاتهم، أو على الأقل ليس عليهم السماح لتلك الانحيازات أن تؤثر بعملهم البناء في السياسة والأخلاقيات. أحد الحالات البارزة لذلك هي الأكويني. مع الأسف، في **شرحه** لكتاب **السياسة** لأرسطو، يبدو أن الأكويني قد صادق على تصور أرسطو للعبد الطبيعي (1، 3، 7، وكذلك 10). لكن هذه المجاملة المبالغ بها لأرسطو لم تؤثر أو تحرف التحريات السياسية والأخلاقية التي مكنته من مخاطبة معاصريه. (إن هذا يتناقض مع تعامل الأكويني مع **الخبل** (*amentes*)، المضطربين أو المتراجعين عقليا، الذين، كما يصر، كانوا ويجب معاملتهم كفاعلين عقلانيين اضطربت إمكاناتهم بسبب قضية جسدية. **الخلاصة اللاهوتية**، القسم الثالث، المبحث الثامن والستون، الفصل الثاني عشر، الرد الثاني).

وجد الأكويني بسرور تطبيقا معاصرا للأخلاقيات والسياسة الأرسطية بطريقة نموذجية لكل من معاصريه الدومينيكان ولخلفائهم. في نصوص الجزئين الأول والثاني من القسم الثاني من **الخلاصة اللاهوتية**، يحدث الأكويني معاصريه بسؤال للفاعلين العقلانيين أو سؤالهم أنفسهم والأكويني يقدم، على هيئة تحر نظري، تسلسل الأسئلة تلك التي يقدم لها الفاعلون، أحياناً بوضوح، ولكن غالبا ضمنيا، أجوبة عملية بالطرق التي يحكمون ويتصرفون بموجبها. إنه يبدأ بتلك المقدمات حول المصالح والغايات الإنسانية وترتيبها التي تمنح الفاعلين المقدمات المنطقية الأساسية لتفكيرهم العملي، ويستنتج بمواضع مختلفة في الجزء الثاني من القسم الثاني بمناقشات حول كيفية حل مشكلات مركزية بالحياة اليومية. في كل مرحلة، يجد القارئ نفسه ملزما بالاشتباك مع طيف كامل من الاعتراضات للخلاصة التي يحاجج بها الأكويني، وعلى القارئ أن يتعلم كيف

يجعل تلك الاعتراضات خاصته، إن كان يريد أن يصل للخلاصة والاستنتاج خاصته. من هو ذلك القارئ؟ إنه بوضوح، وليس من الوهلة الأولى، رجل حقل القرن الثالث عشر أو ربة منزل القرن الثالث عشر.

لكنه معلم أولئك الذين، بكونهم قسيسين أو معلمين، سينصحون ويشيرون لتلك المرأة أو ذلك الرجل بحياتهم اليومية كفاعلين عقلانيين. من الضروري لكل من المعلمين والمتعلمين تطبيق الخطوات المتقدمة في المحاججات الكلية للأكويني، والتي تُطرح بها مضامين المبدأ الأول والمقدمات المنطقية للتفكير العملي بالطريقة التي تتطلبها الفضائل وطاعة القانون الطبيعي من الفاعلين العقلانيين إن كانوا يريدون تحقيق مصالحهم العمومية والفردية. ما تتطلبه تلك الفضائل وتلك الطاعة تسائل بعض البنى الاجتماعية والمؤسساتية لزمانهم، البنى التي كانت السلطة تمارس بها وتستدام. مبادئ القانون الطبيعي هي مبادئ المنطق تلك التي من اللازم التوافق معها إن كنا والآخرين سنستطيع التداول معا كفاعلين عقلانيين وتحقيق مصالحنا العمومية كأفراد أسرة، كأفراد مجتمعات سياسية، وسوى ذلك. القوانين الوضعية لمجتمعات بعينها لها سمة القانون الأصلي فقط طالما كانت تتوافق مع القانون الطبيعي. ولذا، فالأشخاص العوام، بممارسة المنطق بالتأمل مع الآخرين حول كيفية تحقيق مصالحهم العمومية، قادرون على مساءلة أفعال أولئك ذوي السلطة والنفوذ. وطالما كان أولئك العوام يفهمون ما تتطلبه تلك الفضائل منهم على مستوى الممارسة اليومية، فهم قادرون على فهم ما تتطلبه الفضائل من حكامهم، لا سيما بالعدالة. النظر بما تتطلبه العقلانية من الحكام والمحكومين يصبح تمهيداً لنقد اجتماعي جذري.

من الفارق أن ما تقدمه تلك النصوص من **الخلاصة** هو التوجيه لكيفية التعليم بالتفكير العملي. كون هذه المواقف الفلسفية التي يدافع عنها الأكويني قابلة للتبرير عقلانياً ضد خصومها في النقاشات النظرية ذو أهمية بالغة، لكن قدراً كبيراً من تلك الأهمية نابع عن مضامين تلك المواقف للتفكير العملي للأشخاص العوام غير الفلسفيين. ما عليهم تعلمه هو كيفية توجيه أسئلتهم بحيث

يحددون بشكل صحيح - على مستوى الممارسة - الغايات التي عليهم السعي لها كمواضع لرغباتهم، وتعلم كيفية تحويل تلك الرغبات بحيث توجه بشكل صحيح. المبادئ التي عليهم تلقيها من الأساتذة الذين تعلموها من **الخلاصة** هي مبادئ الممارسة التأملية، المبادئ التي تفترض سلفاً تلك العلاقة بين العقل والرغبة، والتي تجد تعبيرها بالتفسيرات الأرسطية للسلوك. ولذا، للأكويني مثلما هو لأرسطو، عندما تضطرب الحيوات، فهناك دوماً شيء خاطئ ما في علاقة العقل بالرغبة بتلك الحيوات. الفاعلون يفشلون كفاعلين عقلانيين لأنهم يرغبون بما لا يملكون سبباً حسناً للرغبة به.

تحديد الأكويني لمشاغل الأشخاص العاديين كمفكرين عمليين واضح بمدى القضايا اليومية التي يتعامل معها: مكان العمالة اليدوية في حياتنا، ما إن كانت النميمة مسموحة لنا أم لا، أهمية الحقيقة، القيود الأخلاقية على الجنود، حدود حقوق الملكية الخاصة عندما يمنعنا التمسك القانوني بها من مساعدة شخص بحاجة ماسة، مسؤوليات الأهل بتعليم أطفالهم. انظر كيف يتناول مشكلات السوق بنقاشه الغش كنوع من الظلم (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الثاني من القسم الثاني، المبحث السابع والسبعون). هذا النقاش موجه للمزارعين والحرفيين والتجار. إنه يفترض مصادقته على تفسير أرسطو، في الكتاب الخامس من **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، للقيمة الاقتصادية والتقايض العادل، وكيف أن المال وسيلة لقياس القيم النسبية لأنواع مختلفة من السلعة. قيمة السلعة، كما يفهمها الأكويني، متبعا أوغسطينوس (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الثاني من القسم الثاني، المبحث السابع والسبعون، الفصل الثاني، الرد الثالث)، تقوم على إفادتها البشر عموماً. قيمة حصان أو منزل أو حذاء هي فائدة الحصان أو المنزل أو الحذاء. الاختلاف بالأسعار لهذه الأشياء يجب أن يعبر عن قيمها النسبية في ذلك الزمان والمكان. هذا التمييز الأخير مهم، إذ أن فائدة المنتجات المختلفة قد تتفاوت بشكل كبير في أزمنة وأمكنة مختلفة.

يميز الأكويني بين نوعين من المعاملات السوقية، الأول هو الذي يبيع به المنتجون مباشرة للمستهلكين، والثاني هو الذين يشتري به التجار من المنتجين

ثم يبيعونه للآخرين. في النوع الأول، المطلوب عموماً ببساطة هو أن تكون الأسعار عادلة، أي أن يكون السعر مكافئا لقيمة السلعة المباعة. السعر الذي يطلبه البائع يجب أن يكون السعر الذي يعتقد نفسه أنه من العادل دفعه إن كان المشتري. في النوع الثاني، التجار الذين يشترون ويبيعون قد يزيدون السعر الذي يبيعون به عما اشتروا به بما لا يزيد عما يكفي لتغطية التكاليف الحاصلة باتجارهم، إلا عندما يحول التاجر ما اشتراه لشيء ذي قيمة أكبر - درّب الحصان، دهن المنزل، أضاف رباطات للحذاء (أمثلتي وليست أمثلة الأكويني) - أو أدت التغيرات بالظروف الاجتماعية بأن تصبح هذه السلعة بعينها ذات قيمة أكبر أو خاض التاجر مخاطر استثنائية للحصول على السلعة أو كان عليه أن يدفع لطرف ثالث للقيام بالمعاملة.

تجتمع هذه الاستثناءات والقاعدة العامة التي تستثنيها لتوضح أنه، برأي الأكويني، ليس من المسموح أبداً المشاركة بالتعاملات السوقية فقط لزيادة الربح أو لتحصيله بشكل أساسي. السعي للربح بعينه ظالم. هدف وقصد التبادلات المالية في الأسواق هو الإتاحة لنا جميعا الاستفادة من عمالة بعضنا، والمكسب المادي تتحقق قيمته فقط للسلع التي يمكن مبادلته بها، وبالتالي للاحتياجات التي تتيح لنا تلبيتها. زيادة الربح ليست أبداً سبباً كافيا للمشاركة بأحد النشاطات المنتجة عدا الآخر، أو بنوع من المعاملات السوقية عدا الآخر. على الفاعلين فهم أن تحصيل الأموال ليس أكثر من وسيلة لتحقيق وتحصيل المصالح، وأن هذا التحقيق والتحصيل هو خدمة المصالح العمومية.

وعليه، فرغباتنا يجب أن تترتب بالمال فقط كوسيلة لتحقيق مصالحنا الفردية والعمومية. كل منا يحتاج ذلك القدر من المال فقط، وليس لنا سبب كافٍ للرغبة بالثروات، وبالتالي لا يوجد سبب أصلا للحماسة للأثرياء بذاتهم. هذا لا يعني بالطبع أن المزيد من الإنتاجية ليس مرغوبا به لكل أنواع الأسباب. إنه يعني أن الحياة الموجهة لتحصيل المال هي حياة ذات رغبات مضطربة جوهريا. التباين مع هيوم جلي. المشاعر التي يعدها هيوم شبه عالمية وطبيعية لدى البشر يعدها الأكويني أعراض فشل كفاعل عقلاني. وبهذا، فوجهة نظر

الأكويني لا تتعارض فقط مع هيوم وإنما أيضاً مع صديق ومعاصر هيوم: آدم سميث (Adam Smith).

بتفسير سميث للنشاط الاقتصادي، فبسعي كل فرد لزيادة ربحه تزداد الإنتاجية، وبهذا يستفيد كل فرد من عمالة الآخرين، مما يزيد الازدهار العام. ما يحفز الأفراد على التصرف ليصبحوا أثرياء قدر الإمكان هو بجزء أساسي، بحسب تفسير سميث، مجموعة من الأوهام السارة المعززة بخيالاتنا حول الرضا الذي يحققه العظماء والأثرياء بممتلكاتهم وقدراتهم، أوهام تدفعنا، إلا «بأوقات المرض وانخفاض المعنويات»، للعمل. يضيف سميث أنه «من الجيد أن الطبيعة تفرض علينا هذا. إن هذا الخداع الذي يوقظ ويحفظ الحركة المستمرة لصناعة البشرية»[14]. أي أنه للصالح العام، لصالح الأغلبية العظمى من الأفراد على المدى الطويل، أن يتصرف كل فرد ليس من أجل الصالح العام وإنما لتحقيق ما يعتبره كل فرد، وإن كان بشكل خاطئ أحياناً، مصلحته الخاصة. من الأفضل أن نكون ضحايا الخداع الذاتي على أن نرى الأشياء كما هي عليه. ما يجعل هذه المقولة غير المقيدة مفاجئة أكثر هي أن سميث نفسه لم يكن أبداً ضحية لهذه الأوهام، شخصا واعيا كذلك بالجوانب السلبية بقدر الإيجابية للطموح الاقتصادي والمالي. لقد حاجج بموضع أسبق في كتابه **نظرية المشاعر الأخلاقية**، أن «النزوع للإعجاب، وتقريبا لعبادة الأثرياء والأقوياء، ولاحتقار، أو على الأقل تجاهل، الأشخاص ذوي الظروف السيئة والعادية» لازم لاستدامة النظام الاجتماعي، وإن كان «السبب العظيم والأكثر عالمية لإفساد مشاعرنا الأخلاقية»[15].

الغائب عن تفسير سميث هو أي تصور للنشاط الاقتصادي بكونه قادراً على التوجه، تعاونيا وعن عمد، نحو تحقيق المصالح العمومية، كما فهمها أرسطو

---

(14) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Clarendon Press, 1976, IV, i, 9-10, p. 183.

(15) المصدر السابق، 1، 3، 1، ص61.

والأكويني، ناهيك عن أي فكرة مفادها أنه فقط بتحقيق تلك المصالح العمومية وعبرها يمكن للأفراد أن يحققوا مصالحهم الفردية. لكن يجب أن يخطر ببالنا فورا أن هذا التصور وتلك الفكرة ليست موجودة بكتابات هيوم مثلما أنها ليست موجودة بكتابات سميث، وهذا يشير لأن غيابها كان مرتبطا بالثقافة العامة التي يتشاركها هيوم وسميث وأولئك المعاصرون المتعلمون في اسكتلندا وإنجلترا وفرنسا وهولندا الذين كانوا قراءهم ووفروا القيادة السياسية والتجارية والاتجارية والأكاديمية لمجتمعاتهم. لقد تشاركوا نمط حياة لم يعد به مكان لذلك التصور أو تلك الفكرة. ولذا، فالمشاعر التي يصنفها ويصفها سميث وهيوم بهذا الاهتمام والظُرف هي جزئياً ليست مشاعر متشاركة من كل البشر، بل مشاعر محمودة ومزروعة من البشرية التجارية والاتجارية في القرن الثامن عشر، وغالبا من ورثتهم اليوم.

وعليه، فالسؤال الذي يخطر بالبال: ما الذي حصل بأوروبا بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر وأدى لهذه الحالة؟ أحد الأجوبة التي تعطى لأسئلة من هذا النوع هو أن فكر أرسطو، ومعه الأكويني، قد هزما فكريا في النقاشات الفلسفية بالقرنين السادس والسابع عشر. ولكن في الحقيقة، وبما يتعلق بالأخلاقيات والسياسة الأرسطية والتوماوية، كان هناك بضع نقاشات منهجية فقط، وتلك التي حصلت لا توفر حتى بداية لتفسير هذا النوع من التغير أو هذه الدرجة من التغير. إضافة لذلك، لا يوجد العديد من التوماويين في أوروبا القرنين الثالث والرابع عشر. في العصور الوسطى، كان الأكويني، كمفكر أخلاقي وسياسي، أجنبيا، مثلما كان أتباعه الدومينيكان. ولكن ما كان واضحا في ذلك الوقت للمنظرين والأشخاص العاديين كذلك هو الصلة المباشرة لفكره، بحيث أنه كان لا بد من التوافق معه أو إجابته، من حيث أن أسئلته كانت لا مفر منها غالبا لأولئك المتأملين بشكل وافٍ. لذا، فالتغير الذي علينا تفسيره لم يكن بالدرجة الرئيسية قضية حلقات متتالية بتاريخ التنظير الفلسفي، بل قضية ذات أبعاد اجتماعية كبرى، قضية أصبحت بها عدم صلة فكر الأكويني بالحياة اليومية ومشاغل الأشخاص العاديين تقريبا، إن لم يكن عالميا، أمرا مسلما به.

الأشخاص العاديون، كما المنظرون، أصبحوا يفهمون حياتهم بطريقة بدت تستبعد أي احتمالية للمحادثة مع الأكويني. المنظر الذي يقدم لنا بعض الموارد الأساسية لفهم كيفية حصول ذلك هو كارل ماركس.

4.2. ماركس، وفائض القيمة، وتفسير الانفصال الظاهر للأكويني

الماركس الذي علينا التوجه إليه ليس الشخصية الأسطورية الذي كان، مع أنجلز، واضع الماركسية (Marxism). «الماركسية» هو اسم لنظام، أو بالأحرى مجموعة نظم متنافسة. ماركس نفسه، رغم أنه كان مفكرا منهجيا بارزا، خلف لنا مجموعة غير مكتملة من الأعمال يؤدي إسقاط جزء منها على الآخر لطرح أسئلة، أسئلة تركت عموماً بلا اعتراف من أولئك الذين أسقطوا على نصوصه عقائد كبيرة وعامة، بعضها لم يعتنقها ماركس نفسه أبداً[16]. عندما اقترح [الفيلسوف والمنظر والصحفي التشيكي- النمساوي الماركسي] كارل كاوتسي على ماركس أن ينشر أعماله الكاملة، كان رد ماركس هو أن عليها أولاً أن تكون كاملة.

إضافة لذلك، ركز المعلقون الفلسفيون المتعاطفون وغير المتعاطفين، بشكل متفهم، على علاقة ماركس الإشكالية والمتغيرة مع هيغل، بحيث بدأت لاحقاً فقط الأهمية الكاملة لعلاقة ماركس تُفهم[17]. والماركس الذي علينا التعلم منه هو الماركس الذي تعلم من أرسطو.

---

(16) حول هذا، انظر:
George L. Kline, "The Myth of Marx's Materialism," *Annals of Scholarship* 3, 2 (1984): 1-38.

(17) حول هذا، انظر:
Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, London: Duckworth, 1985; Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx*, Aldershot: Ashgate, 1999; Heinz Lubasz "The Aristotelian Dimension in Marx," *Times Higher Education Supplement*, April 1, 1977; and Patricia Springborg, "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft," *American Political Science Review* 80, 1 (1986): 185-211.

لو حصل ماركس على منصب التعليم الجامعي الذي كان يتأمل به في بون عام 1842، كانت محاضراته الأولى ستكون عن أرسطو. خلال سنوات 1843-1845، بينما كان صحفيا جذريا، درس كتاب **السياسة** لأرسطو عن كثب. وعندما كان يحيل لأرسطو في كتاباته الاقتصادية الناضجة، كانت تلك الإحالة بنوع من الاحترام الذي قدمه لقلة فقط من معاصريه. إنه يعد أن أرسطو وصف بدقة أنماط التقايض الاقتصادي لعالم اليونان القديمة وتاريخ تطورها. عندما يتجاوز أرسطو، لفهم الأنماط الاقتصادية المميزة وتطور العالم الحديث، ما زال يوظف مفاهيم أساسية مثلما استخدمها أرسطو: الجوهر، الإمكانية، الغائية. بالنسبة لماركس، مثلما هو لأرسطو، فهمنا لشيء هو إدراكنا لخصائصه الجوهرية، كشرط لتحديد علاقاته السببية. لماركس، كما لأرسطو، نحن نفهم شيئاً ما فقط إذا كنا نعرف ليس ماهيته وحسب؛ بل أيضاً ما تملكه بطبيعتها لتصبحه. ولذا، اعتقد، مثلاً، أن «التشريح الإنساني يضم مفتاحا لتشريح القرد»[18]. لماركس، كما لأرسطو، الفاعلون البشر يمكن فهمهم فقط كموجهين نحو غاية، ونستطيع أن نميز بين تلك الأهداف التي سيطور السعي لها إمكانيتهم البشرية، والأهداف التي سيؤدي السعي لها لتثبيط تطورهم. كل هذه أجزاء مما أسماه هاينز لوباس (Heinz Lubasz) محقاً «الدَّين اللازم» لأرسطو على ماركس، الدَّين الذي اعترف به ماركس بالجزء الأول من كتابه **رأس المال**.

هناك، يتساءل ماركس كيف علينا التفكير بقيمة العمالة الإنسانية المتجسدة في معطف وتلك المتجسدة بكمية ما من الكتان، بحيث تصبح إحداهما قابلة للتبديل بالأخرى. بتحديده سمات معينة للتكافؤ بالقيمة، يشير إلى أنها «ستصبح مفهومة أكثر إذا رجعنا للمفكر العظيم الذي كان أول من حلل العديد من الأشكال، سواء من الفكر أو المجتمع أو الطبيعة، ومن بينها كذلك شكل القيمة، وأنا أعني أرسطو»[19]. لكن تحليل أرسطو للعلاقات بين البضائع والمال

(18) Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, trans. Martin Nicolaus, London: Allen Lane, 1973, p. 105.

(19) Karl Marx, *Capital*, Vol. I, New York: International Publishers, 1967, pp. 59-60

ولمفاهيم قيمة الاستخدام وقيمة المقايضة - كان ماركس يشير إلى نقاش المقايضة العادلة في الكتاب الخامس من **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** - كان، بحسب أرسطو، غير مكتمل بالضرورة، لأن أرسطو، بعيشه في مجتمع من العبيد، لم يدرك تساوي وتكافؤ كل أنواع العمالة، وهو أمر ممكن فقط بمجتمع كان «مفهوم المساواة الإنسانية» مقبولا به بشكل واسع. لذا، وجد ماركس أن من الضروري تجاوز أرسطو لتأسيس تفسير للقيمة ولا سيما فائض القيمة ليكشف الأعمال القائمة للاقتصاد بالقرن التاسع عشر.

رغم أن ماركس اعتقد أنه من الممكن، من موقفه الفكري بالقرن التاسع عشر، فهم الأعمال القائمة للاقتصاد الرأسمالي على الأقل، فأولئك الذين كانوا بالقرون السابقة وأسسوا، بنشاطاتهم وعلاقاتهم الاقتصادية، الاقتصاد القائم لم يفهموا، بل لم يكن ممكنا لهم فهم تلك النشاطات والعلاقات التي كانت سمتها متنكرة عنهم بالأشكال التي قدمت لهم بها العمالة، بسلعنة (commodification) العمالة. «السلعة... أمر غامض، ببساطة لأنها بالشخصية الاجتماعية لعمالة الرجال تظهر لهم كشخصية شيء مطبوع على منتج تلك السلعة، لأن علاقة المنتجين بالمجموع الكلي لعمالتهم يقدم لهم كعلاقة اجتماعية، لا توجد فقط بينهم، بل أيضاً بين منتجات عمالتهم»[20]. إن الرأسمالية ليست مجرد مجموعة من العلاقات الاقتصادية، بل هي أيضاً نمط تقديم تلك العلاقات التي تنكرها وتخدعها.

أحد عواقب العجز عن الفهم، كما أشار ماركس بموضع أسبق، هو أن الرأسماليين ولا والعمال المنتجين كانوا قادرين على إدراك أن رأس المال هو «عمالة غير مدفوعة». التناقض بين الحداثة الرأسمالية التي يقدمها ماركس هي مع النشاطات والعلاقات للاقتصاد ما قبل الرأسمالي السابق مباشرة، أي للعصور الوسطى الأوروبية، بالفترة التي، رغم أن ماركس لم يقل ذلك، أصبحت بها صلة أسئلة الأكويني جليّة. لقد كانت حالة، كما أكد ماركس، حيث:

(20) المصدر السابق، ص72.

«نجد بها الجميع معتمدا، أقنانا وأسيادا [إقطاعيين]، مقطعين وإقطاعيين، عواما ورجال دين. الاعتماد الشخصي هنا يسم علاقات الإنتاج مثلما يسم مجالات الحياة الأخرى المنظمة بناء على ذلك الإنتاج. ولكن للسبب نفسه الذي يشكل به الاعتماد الشخصي أرضية عمل المجتمع، ليس هناك حاجة، عند العمالة ومنتجاتها، لافتراض شكل خيالي مختلف عن واقعهم... هنا، الشكل المحدد والطبيعي للعمالة... هو الشكل الاجتماعي المباشر للعمالة»[21].

الأشخاص القروسطيون، في ظرف مختلف للغاية عن ظرف الرأسمالية التي كانت على وشك التطور، رأوا الأمور كما هي عليه.

ليس من المفاجئ أن ماركس، رغم أنه بنفسه كان يريد التعلم من أرسطو، لم يظهر مراعاة لأي صلة ممكنة بين قدرة الناس تلك وحقيقة أن المنظرين الذين كان معلميهم وقسيسيهم غالبا أتباعا لأرسطو. أحد الأسباب هو أن أولئك المنظرين كانوا لاهوتيين فلاسفة، وماركس تعلم من سابقيه بعصر التنوير ومن [الفيلسوف الألماني] لودفيغ فويرباخ أن يتجاهل اللاهوت. السبب الآخر هو أن الدراسة التاريخية العلمية للعصور الوسطى كانت قد بدأت تواً. ولكن ما كان قد حُجب عن رؤية ماركس أمر ذو أهمية. ما أتاحته طريقة أرسطو، مثلما وظفها الأكويني وآخرون عدة، لقرائه القروسطيين - وأولئك الذين تعلموا على يديهم - أن يفعلوه، كما أشرنا سابقا، هو طرح أسئلة سياسية وأخلاقية حول أدوار وعلاقات اجتماعية بعينها وجدوا أنفسهم بها وتأسيس نقد لتلك الأدوار والعلاقات، أسئلة سمحت لهم - حرفيين ومزارعين وتجارا وقضاة ومعلمين وجنودا وكهنة - أن يتأملوا نقديا بعلاقات الاعتماد الشخصي تلك التي يتحدث عنها ماركس. وعليه، فمن المهم أن التغير بطريقة حياتهم المؤدي لعجزهم عن فهم علاقاتهم الاقتصادية والاجتماعية كان فهما جردهم من تلك المصطلحات، ومعها من إمكانية طرح تلك الأسئلة. إذن، ما الممكن تعلمه من ماركس حول

---

(21) المصدر السابق، ص77.

ذلك التغير؟ الماركس الذي يمكننا التعلم منه هو ماركس المجلد الأول من **رأس المال**، وما علينا تعلمه ذو حدين.

من ناحية، نظريته عن فائض القيمة هي المفتاح لفهم الرأسمالية كنظام اقتصادي، لكل من التراكم الرأسمالي والاستغلال الرأسمالي. من الناحية الأخرى، تفسيره لكيفية نظر الأفراد لأنفسهم ولعلاقاتهم الاجتماعية، إن كانوا يريدون التصرف بحسب ما تملي عليهم الرأسمالية، هي المفتاح لفهم سوء فهم الأفراد منهجيا لأنفسهم ولعلاقاتهم الاجتماعية بالمتجمعات الرأسمالية. الرأسمالية، كما يؤكد [الفيلسوف الفرنسي الماركسي] لوي ألتوسير، مجموعة من البنى التي تعمل في وخلال أنماط التورية (dissimulation). ولكن، كي لا نخدع، علينا البدء بفائض القيمة.

بحسب تفسير ماركس، هناك شروط بعينها يجب تلبيتها ليمكن تطبيق مفهوم فائض القيمة. أولاً وقبل كل شيء، يجب أن يكون هناك قوة عاملة لم تعد قادرة على تلبية احتياجاتها وأسرها من زراعة الأرض التي يعيشون بها، سواء كمستأجرين من سيدهم الإقطاعي، أو كمتشاركين بحقوق عرفية لأرض مشتركة، أو كفلاحين لأرضهم هم، بحيث يفتقدون أي بديل عدا تأجير أنفسهم مقابل الأجور، مقابل المال، في أسواق سيكون عليهم وغالبا ما يتنافسون ليتم تأجيرهم بها. يجب أن يكون هناك طبقة من مالكي وسائل الإنتاج - الأرض، المعدات، الآلات، المواد الخام - الذين كمشغلين يدفعون تلك الأجور، الأجور الكافية لاستدامة القوة العاملة المطلوبة لحظيا، لكنها أقل من قيمة ما ينتجه أولئك العمال. فائض القيمة ذلك يُستولى عليه من المشغلين لأهدافهم الاقتصادية. إنه مصدر ربحهم، وبالتالي الاستثمارات التي يستطيعون تحصيلها في مشاريعهم والمشاريع الأخرى. بدون الاستيلاء على فائض القيمة، قيمة العمالة غير المدفوعة، فذلك الاستثمار، وما ينتج عنه، من معدلات النمو غير المسبوقة بالإنتاج الذي تولده الرأسمالية لم تكن لتوجد.

إلا أن أولئك الذين أصبحت قوة عمالتهم سلعة لم ينظروا لأنفسهم، وحتى

الآن لا ينظرون لأنفسهم عموماً، على أنهم أصبحوا بهذا السياق سعا تتم مقايضتها بالمال، تشترى وتباع بأي سعر يمليه السوق المرتبط. لقد فكروا، ويفكرون، بأنفسهم بطرق مختلفة للغاية وبشكل متفهم. «السلع أشياء ولذا بدون قوة المقاومة ضد الرجل [(كما وردت بالمصدر)]... بحيث قد تدخل تلك الأشياء بعلاقة مع بعضها البعض كسلع، كأشخاص تكمن إرادتها بتلك الأشياء، ويجب أن تتصرف بطريقة لا تستولي بها على سلعة بعضها البعض، إلا بأدوات سلوك تتم بالرضا المتبادل. يجب، لذلك، أن يدركوا ببعضهم البعض حقوق الملاك الخاصين»، في أمر يجد تعبيره بشكل التعاقد[22]. علاقات التقايض التي يستأثر بها أولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج على العمالة غير المدفوعة للعمال المنتجين متنكرة بصيغها القانونية كعلاقات تعاقدية لأفراد أحرار، كل منهم يسعى لما يعتبره الأحسن لنفسه. ومع تحول الرأسمالية لتصبح النمط الاقتصادي المهيمن للإنتاج والتقايض، أصبحت طريقة النظر الفرد تلك لنفسه ولعلاقاته هي النمط المهيمن للفكر الاجتماعي والأخلاقي، سواء لدى المنظرين وفي الحياة اليومية.

ما يميز نمط فكر اجتماعي وأخلاقي عن الآخر هو مجموعة الأسئلة التي تقدم مبادئها ومحاججاتها الأجوبة. ولذا، فالأسئلة التي على نمط الفكر الجديد هذا، لكنه نضج بسرعة كبيرة بالقرنين السادس والسابع عشر، تقديم أجوبة لها ركزت على المعايير المطلوبة لحكم علاقة كل فرد بالأفراد الآخرين، المعايير التي على كل فرد أن يدركها كملزمة على نفسه، أي، بمعنى آخر، أن السؤال الذي أصبح لكل فرد سؤاله هو: «لم علي عدم السعي لتلبية رغباتي بأنانية مطلقة، لاجئا للقوة أو الخداع متى ما تطلب الأمر ذلك؟» وأصبحت القضية الرئيسية للأخلاق هي قضية الإيثار. الخلافات بين المنظرين الفلاسفة أصبحت خلافات حول ما هية تلك القضية. أعطى هوبز إجابة، ولوك إجابة أخرى، وهيوم ثالثة، وسميث رابعة، وبنثام خامسة، وكانط سادسة، وهيغل سابعة.

(22) المصدر السابق، ص84.

أجوبتهم المتنافسة عكست وما زالت تعكس خلافات الحياة اليومية. أصالتها تكمن بالمحاججات التي دعموا بها تلك الأجوبة، محاججات أصبحت لدرجة ملحوظة جزءا من المخزون الحجاجي للحياة اليومية. ولذا، أصبح لدينا ظاهرة حددتها في الباب الأخير من الفصل الأول من هذه المقالة باسم «أخلاق الحداثة» (ما يسميها برنارد ويليامز «نظام الأخلاق») ونظيرها، الفلسفة الأخلاقية الحديثة.

من المهم أن ما يميز وجهة نظر «أخلاق الحداثة» عن أي وجهة نظر نيوأرسطية، وتحديداً من الأكويني، هي الأسئلة المركزية التي يسألها أولئك المعتنقون لوجهة النظر تلك والمفاهيم التي يفترضون سمتها غير الإشكالية عند طرح تلك الأسئلة. من المهم أنه لا يوجد مكان ضمن مشروعهم المفاهيمي لأفكار أرسطوية وتوماوية كالغاية، أو المصلحة العمومية، أو القانون الطبيعي. تصورهم للسعادة كحالة نفسية، تلك الحالة التي تحققت بها رغبات الفرد، مختلفة للغاية عن المفهوم الأرسطي **لليودايمونيا** أو التصور التوماوي **للبيتيتودو** (*beatitudo*). كانت النتيجة بحلول مطلع القرن الثامن عشر أنه عندما يطرح مناصرو الأكويني الموجودون لمعاصريهم الأوروبيين أسئلة طرحها الأكويني على معاصريه كانت تجد آذانا صماء. افتراضات طريقة الحياة ونمط الفكر الذي تشكل كان مختلفاً للغاية. إن الأمر ليس أن أولئك الذين كانت حياتهم متأثرة بفهم توماوي لأنفسهم وعلاقاتهم لم تستطع، بين الفينة والأخرى، مساءلة الثقافة الأخلاقية للاقتصادات الرأسمالية، وإنما أنهم يستطيعون القايم بذلك بتأثير كبير فقط عندما قدموا لا مجموعة نظريات بديلة وحسب، بل احتمالية طريقة حياة بديلة عن طريقة الحياة الرأسمالية، أي عندما قدموا التقليد النيوأرسطي بشكله التوامي كمجموعة بديلة من الممارسات المتأثرة بفهم بديل لعلاقة النظرية بالممارسة. ونادرا ما حصل ذلك.

عندما حصل ذلك - نادرا جدا وفي ظروف استثنائية -، كان مفيداً. في القرن السادس عشر، كان الدومينيكانيون الذين تلقوا تعليما توماويا هم الذين حاججوا ضد أرسطيي النهضة، مثل [الفيلسوف الإسباني] خوان جينس دي

سيبولفيدا (Juan Ginés de Sepúlveda)، بأن نصوص أرسطو لا يمكن استخدامها لتبرير عبودية الشعوب الأصلية في الأمريكيتين. في القرن السابع عشر، كان اليسوعيون الذين تعلموا توماويا هم الذين نظموا شعب التوبي- جواراني [بأمريكا الجنوبية] والآخرين لمقاومة العبودية والخدمة العسكرية وقادهم بكل من المعارك وبالهجرات ليؤسسوا في النهاية مجتمعات محلية منظمة على أساس تصور قوي للصالح العام. الهنود بتلك المجتمعات المحلية كانوا يُعلمون القراءة والكتابة، كجنود ومزارعين وحرفيين وموسيقيين. عملهم المنتج كان موجهة نحو مساواتية متزايدة ومزدهرة لكل المجتمع المحلي، والاثنا عشر ألف نسمة نموا ليصبحوا ما يقارب مئة ألف نسمة مطلع القرن الثامن عشر[23]. إلا أن القادة اليسوعيون لهذا المجتمع، أول مجتمع شيوعي حديث، لم يوفروا القيادة وحسب، بل احتكروها، ولذا فشلوا بتقديم قيادة بديلة كانت يمكن أن تمكن ذلك المجتمع من طرد اليسوعيين من الأراضي البرتغالية والإسبانية في أعوام 1759 و1767. ولذا، أصبح الأكويني غير ذي صلة في مرتفعات نهر بارانا مثلما كان في كل مكان آخر تقريبا في القرن الذي برز به سميث وبنثام.

ولذا، لعب الأكويني كمنظر نيوأرسطي دورا مختلفاً للغاية من ناحية كمُسائل للنظام الثقافي والاجتماعي لزمانه، ومن الناحية الأخرى كشخص اسُتحضر بعد قرون من مسائلين جديين للنظام الثقافي والاجتماعي لاقتصاد رأسمالي يزداد رسوخا. لقد حاججت أن قدرتنا على فهم ذلك الاختلاف بشكل وافٍ تعتمد جزئياً على تعلمنا من ماركس ماهية الرأسمالية - الاستيلاء على فائض القيمة - التي حولت جذريا للغاية علاقات النظام الثقافية والاجتماعية وماهية إخفاء طبيعة تلك العلاقات. إنه يعتمد كذلك على فهمنا من ماركس حقائق أساسية حول الجوانب المدمرة والمدمرة ذاتيا للرأسمالية. الاستثمار الرأسمالي، مع الاختراع التكنولوجي لإنتاج ثورة صناعية بعد ثورة صناعية،

---

(23) انظر:

D. A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, 1991, pp. 172-178.

طور الإمكانات والقدرات المنتجة ورفع معايير الحياة مثلما فعل، لكنه أيضاً، مثلما لاحظ ماركس وتنبأ، دمر أو همش طرق الحياة التقليدية، وخلق تباينات فظيعة وأحياناً عجيبة بالدخل والثروة، وترنح من أزمة لأزمة، خالقا بطالة واسعة متكررة، وترك تلك المساحات وتلك المجتمعات التي لم يكن من المربح تطويرها محرومة ومعوزة دوماً.

لقد كان أمل ماركس واعتقاده أنه مع استجابة الطبقة الصناعية العاملة لظرفهم ضمن الرأسمالية بأفعال ومؤسسات مقاومة لما فرض عليهم، كانوا سيدركون أنفسهم وظرفهم بشكل متزايد بالمصطلحات التي وفرها هو إنجلز، وبشكل ما مارسوها، لا سيما في ألمانيا وفرنسا. إلا أن ما لم يتوقعه ماركس هو نوع النقاش ومدى النقاش الذي كان سيحصل بين الطبقة العاملة والنقاد الآخرين للرأسمالية. لقد كان بالطبع، ومنذ مرحلة مبكرة، واعيا وغير مباليا بالاشتراكيين الطوباويين وأول اشتراكيين مسيحيين، بينما ناضل هو وإنجلز لاحقاً لتقليص تأثير فرديناند لاسال (Ferdinand LaSalle) على «الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني». لكن كان هناك بعض أنواع من النزاعات لم يتنبأ بها.

هذه النزاعات كانت متجذرة بكل من الظروف المتغيرة لحياة الطبقة العاملة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وبالحاجة لتفسير وإيجاد تطبيقات جديدة لتعاليم ماركس وإنجلز ضمن تلك الظروف. ما استخرجته هذه النزاعات كان مجموعة من الماركسيات المتنافسة التي عبرت عن مدى من التفسيرات الإصلاحية والثورية لماركس. خلافات مناصري تلك التفسيرات المتنافسة كان متنوعة لكن افترضت الاتفاق على قضيتين أساسيتين. الطبقة العاملة، كما كان يحاجج، يمكنها أن تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية فقط بدعمها لحزب سياسي ماركسي يمكن أن يقدم لها القيادة والتوجيه. ومهمة ذلك الحزب، كما كان يحاجج، كانت اكتساب السيطرة على أجهزة الدولة واستخدام سلطتها لتحويل ملكية وسائل الإنتاج من أعضاء الطبقة الرأسمالية للدولة الاشتراكية الحديثة. عندها سيكون ممكنا تأسيس مجتمع اشتراكي تحت

قيادة الحزب والدولة. لكن تلك المواقف كانت بحد ذاتها عرضة للنقاش.

من الفارق للغاية أنه في حياة ماركس المتأخرة كان هناك ثقافة طبقة عاملة حيوية متطورة، وشهدت مزيدا من التطور، في بلدان مثل ألمانيا وفرنسا وإنجلترا، ثقافة قراءة وكتابة، ورياضة وألعاب، ونقابات، ومجتمعات دعم متبادل، وأندية أخرى، من قاعات الشرب وصالات الطعام، والقاعات الموسيقية والسيرك، وأحياناً الكنائس. نظر أناس الطبقة العاملة لأنفسهم حول ما مارسته الرأسمالية عليهم، وبأن هذا يعتمد، إن كانت أفكارهم أفكارا ماركسية، على قدرة الماركسيين على إشراكهم بالنقاش وعلى مساره. هنا قدم الماركسيون تقدمات ملحوظة ضمن النقابات والأحزاب السياسية، لكنهم واجهوا أيضاً مطالب متنافسة حول ولاء الطبقة العاملة. ولم يكن من العارض أن الماركسيين كان عليهم، بشكل متزايد، المشاركة بنوع آخر نسبيا من النقاش النظري، النقاش الأكاديمي، كان به خصومهم هم المدافعين عن الرأسمالية، استقوا أطروحاتهم ومحاججاتهم من تخصص علم الاقتصاد الناشئ بداية ثم الراسخ، إذ أن ذلك التخصص الأكاديمي قدم الرأسمالية من منظور أصبح به نقد ماركس خفيا. ولأنه فعل ذلك تماماً، فهو يطرح سؤال ما إن كان طرحه للرأسمالية ليس نمط طرح آخر مصمما، وإن لم يكن متعمدا بالطبع، للإخفاء والخداع.

5.2. علم الاقتصاد الأكاديمي كنمط فهم وسوء فهم

اتخذ علم الاقتصاد هيئة التخصص الأكاديمي في عدد من الجامعات الأوروبية بالعقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. لقد كان مضمونه مدعوما بشكل أساسي بعمل منظري التوازن (equilibrium) في النمسا وفرنسا وإنجلترا وسواها. المقولة المركزية المقدمة من هؤلاء المنظرين وخلفائهم كانت، وما زالت، أنه فقط بالتنافس غير المنظم ضمن الأسواق الحرة يمكن تخصيص الموارد القليلة بكفاءة، بحيث تعبر الأسعار عن توافق للعرض مع الطلب وهناك تحرك نحو حالة من التوازن يمكن بها للمشارك بالمعاملات السوقية أن يدفع قدر ما يستطيع

ضمن ظروف مثلى لكل مشارك آخر. ما ادعى هؤلاء المنظرون أنهم حققوه، ولدرجة ما حققوه فعلا، كان تمثيل وسائل مجموعة من معادلات علاقات التقايض التي تحدد الأسعار النسبية ضمن أسواق معينة، وبالتالي التقديم للمستثمرين ورجال الأعمال والعاملين والمستهلكين البيانات التي يحتاجونها لاتخاذ قرارتهم الاقتصادية، إن كانوا يريدون التصرف كمعظِّمين عقلانيين. التطور التالي للنظرية الاقتصادية كان جزئياً ناتجا عن محاولات ناجحة لحد ما لاستيعاب شذوذات بادية أو حقيقية ضمن تعميماتهم ولتحقيق العدالة للتعقيدات المتزايدة للنشاط الاقتصادي. هذا الهدف تحقق فقط مع التقدم المتزايد بالرياضيات.

تاريخ علم الاقتصاد في المئة وخمسين عاما الأخيرة يمكن كتابته بشكل موضح كتاريخ لكتبه الدراسية، جزئياً لأن مؤلفي الكتب الدراسية الأكثر تأثيرا، من جورج مارشال (George Marshall) إلى بأول ساموبلسون (Paul Samuleson)، كانوا بين أعظم منظريها - في أمر ينطبق فقط على تخصصات أكاديمية قليلة للغاية - وجزئياً لأن تلك الكتب الدراسية، المدرسة في كليات الأعمال كما في التخصصات الاقتصادية، غرست بأولئك الذين قرأوها تلك الأنماط لاتخاذ القرار التي وصفتها. الجسيمات المدروسة من الفيزيائيين لا تتأثر بما يكتب في كتب الفيزياء الدراسية، لكن الفاعلين بالتبادلات الاقتصادية تصرفوا مبقين ما تعلموه بالكتب الدراسية بذهنهم، في أمر قليلاً جدا ما لوحظ من قبل الاقتصاديين الأكاديميين. لماذا يهم هذا؟ جزئياً لأن ما كان يغرس، وما يزال، من تلك الكتب ومن سجايا النشاط الاقتصادي الحديث هو تصور ضمني لماهية الفاعل العقلاني.

لقد استغرق الأمر وقتا طويلا لهذا التصور ليصبح علنيا بالكلية، بأمر أطلقه [عالم الاقتصاد الإيطالي المشهور] ولفريد باريتو (Vilfredo Pareto)، لكن الفضل النهائي له يجب أن ينسب للإحصائي في كلية شيكاغو ليونارد جيمي سافاج (Leonard Jimmie Savage). بهذه النظرة، أن تكون فاعلاً عقلانياً يعني أن تتخذ قرارات عقلانية، وأن تتخذ قرارات عقلانية يعني أن تتخذ تفسيرا متسقا مع

تفضيلات الشخص، مع ما يفضله وكم، وبعواقب تلبية تفضيلات تلك الخيارات عدا الأخرى. لاحظ أنه لا يوجد شيء يتطرق لكيفية وصول فاعل بعينه لهذه التفضيلات. هذه التفضيلات، مثل تفضيلات الفاعلين الآخرين التي قد يكون لها تأثير على خيار الشخص، يجب أن تعتبر مسلمة. أن تكون عقلانياً هو أن تكون معظِّما متسقا لتلبية التفضيلات. هذه بالطبع نظرة للعقلانية العملية متناقضة بشدة مع التفسيرات المقدمة من أرسطو والأكويني ومع افتراضات الأشخاص العوام الذين يتشكل إدراكهم لذاتهم بنظام اجتماعي رأسمالي. أصدر سافاج تفسيره عام 1954، لكن ما تناوله كان افتراضا حول الفاعلين الاقتصاديين واسع الافتراض في كل من التبادلات السوقية والكتب الدراسية للاقتصاد لوقت طويل وما زال محل افتراض واسع حتى اليوم.

وصل سافاج لنتائجه بالنظر بماهية فاعل يتصرف باتساق ضمن ظروف من اللايقينية، بغض النظر عن مضمون وترتيب تفضيلات ذلك الفاعل. إنه لا يقول شيئاً، ولا يحتاج أن يقول شيئاً، عن نفسية أو العلاقات الاجتماعية لذلك الفاعل بعينه. ما يدعي أنه يقدمه هو الكيفية التي يجب على أي فاعل مهما كان أن يتصرف بها، إن كان، نظرا لتفضيلاته، يريد القيام بخيارات متسقة. يظهر أن الفاعل المرسوم بهذه الطريقة هو نسخة أكثر وضوحا من الفاعل مضخم المنفعة المرسوم في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، أنواع النظريات المتعارضة للغاية مع تحليل ماركس للرأسمالية. بشكل غير مفاجئ، الاقتصاديون الأكاديميون، عموماً، يتخذون وجهة نظر مختلفة للغاية ووجهة نظر أكثر تفاؤلا لاحتمالات الرأسمالية من تلك المأخوذة من أولئك الذين تعلموا مما كان على ماركس تعليمه، إذ أن الرأسمالية التي تسير نحو الأزمة والدمار قد نحيت لهوامش الدراسة كمواضيع للخطر العارض والحوادث.

هؤلاء المناصرون الأكاديميون للرأسمالية انقسموا لاحقاً لعدد من الأطراف المتنازعة. لقد وافقوا، وما زالوا، أن اقتصادات السوق الحر هي المحركات الوحيدة للنمو، كما يُقاس باستخدام «الناتج المحلي الإجمالي»، قيمة الناتج السوقي، وبالتالي للازدهار، كما فهموه ويفهمونه. الأزمات المتكررة باقتصادات

كهذه تفسر كتأثير لعوامل خارجية، وأحياناً بلاعقلانيأت بالنفسية البشرية، وبأحيان أخرى كناتج للمعلومات المنقوصة، وبأخرى إثر تدخلات حكومية طائشة، وهي جميعا، كما يجب أن نلحظ، عوامل هي مواضع دراسة من تخصصات أكاديمية أخرى، من علم النفس أو علم الاجتماع أو العلوم السياسية. ولكن عند هذه النقطة، ينقسم علماء الاقتصاد. بالنسبة للغالبية العظمى من الاقتصاديين الأكاديميين، عدم المساواة الضخم والبطالة المكررة وإعادة إنتاج الفقر الناتج حتى من أحسن السياسات الاقتصادية هي تأثيرات يجب قبولها من أجل منافع النمو طويل الأمد، ومعه التقليل العالمي للفقر الشديد في البلدان متأخرة النمو. المخاطر المتأصلة عند طرح تلك التوقعات وتبنى عليها القرارات الاقتصادية يمكن حسابها وممارسة الاستثمار من متعلمي الاقتصاد بشكل وافٍ يمكن تبريرها كفن خوض المخاطر العقلاني. أو هكذا يحاججون. ما لا تحسب حسابه هذه التوجهات بشكل كافٍ أو على الإطلاق ذو أربعة جوانب.

أولاً، حتى بالمسار الاعتيادي للأمور، خوض المخاطر بأسواق البورصة والبضائع في المعاملات اليومية يعاني من درجات متباينة بشكل غير متوقع من اللايقينية، بينما يمكن للمتاجرين جوهريا وعموماً بتلك الأسواق أن يتصرفوا مثلما يفعلون باتخاذ توجه متفائل نسبيا للأمور، بالتصرف وكأن هناك تبريرا عقلانياً لدرجتهم من خوض الخطر، توجه يخدمهم غالبا جيداً حتى أحد الأيام، بالمسار الاعتيادي نسبيا للأمور، لكنه فجأة وبشكل غير متوقع لا يخدمهم. ثانياً، تعمل الأسواق في سياقات اجتماعية وكل بضعة أعوام يخل حدث غير متوقع من العالم الخارجي الأوسع - وباء، حرب، قرار من الحكومة بالتنصل من ديونها - بما كان يعد مسلما من أولئك المشاركين بالمعاملات السوقية. ثالثا، الحوافز للمتاجرين مصممة لتكافئهم على تحقيق الربح من المخاطرة وتحقيق مزيد من الربح من مزيد من المخاطر وتحقيق أرباح مطلقة من خوض مخاطر مطلقة، ولذا، فهم ينزعون جمعيا للتفكير بالمدى القصير بدلا من الطويل وبالتالي الاستهانة الكبيرة باحتمالات وإمكانات الفشل. رابعا وأخيرا، ما يخاطر به المتاجرون ليس فقط أموال مشغليهم ومستثمريهم، بل حيوات عدد

كبير من الناس الذين لا يعرفونهم ولا يبالون بهم، ويسقطون عليهم من حين لآخر عرضيا وبالصدفة أذى كبيرا، بأمر يؤدي ضيق تعلمهم بالاقتصاد الأكاديمي أو بالأعمال على إبقائه خارج تفكيرهم. ولكن، سيكون من المجحف تجاهل حقيقة أن هناك بالطبع اقتصاديين يتناولون هذه الشؤون بجدية كبيرة.

جوهريا، إنهم يحاججون أن أهواء السوق يجب ويمكن أن تضبط على يد سلوك الحكومة الساعي للحد، إن لم يكن لعلاج، أمراض البطالة وعدم المساواة. هدف سلوك كهذا هو إدارة الطلب الإجمالي (aggregate demand)، بحيث يحافظ الاقتصاد على معدل النمو المطلوب. ضد هذه الفكرة، التي كان مؤيدها الرئيسي هو [الاقتصادي الإنجليزي] جون مينارد كينز (John Maynard Keynes)، حاجج مؤيدو المدرسة النقدية [نسبة للنقود، أي الأموال، وليس للنقد] (monetarism) أن هذا المشروع بحد ذات يشوه علاقات السوق وأن إدارة عرض المال هو المطلوب. النقاش بين موالي هذه الوجهات المتنافسة ما زال قائما. أحد أسباب عدم حل بعض القضايا الكبرى المطروحة بتلك النقاشات هو غياب القدرة التوقعية لكل الأصناف الكبرى للنظرية. لم يتنبأ أحد بالركود التضخمي لأعوام 1973- 1975. توقع الأزمة المالية لعام 2008 قلة قليلة جدا، جدا، من الاقتصاديين الأكاديميين وعدد أقل من المتاجرين المراقبين، لكن هذا انطلاقا من أسس تجريبية لا نظرية. والأزمات عموماً تمت معاملتها بأنها غير متوقعة. لكن كل ما توافقت عليه هذه الأطراف المتنازعة، وما تزال، هي رفض تشخيص ماركس الراديكالي للأمراض المزمنة للرأسمالية. لقد قال كينز عن فكر ماركس إنه كان «خزعبلات معقدة»، وإن «مشاعري تجاه رأس المال هي ذات مشاعري تجاه القرآن»[24]. هذا يعني أن الاقتصاديين الأكاديميين، سواء أكانوا كينزيين أم مدافعين عن «فرضية «كفاءة السوق» (Efficient Markets) ليوجين فاما (Eugene Fama)، يتوافقون بالدفاع عن

---

(24) انظر:

Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes: 1883-1946*, London: Penguin Books, 2003, pp. 515- 519.

الرأسمالية، ربما كما هو متوقع لأن معظمهم عمل في مرحلة ما من مسيرتهم المهنية كمستشارين أو جلسوا في مجالس إدارات شركات واتحادات تجارية أو كانوا موظفين من الحكومة للمساهمة باستقرار وتعزيز النظام الاقتصادي الرأسمالي. إن هذا يعني أنهم ينظرون لأنفسهم ولنشاطاتهم من خلال نظرياتهم.

كما هو متوقع، إنهم لا يتبنون دائما توجها نقديا كفاية نحو نظرياتهم هم. عام 2013، منحت جائزة نوبل للاقتصاد إلى يوجين فاما، ولارس بيتر هانسن (Lars Peter Hansen)، وروبرت شيلر (Robert Shiller). فرضية «كفاءة السوق» لفاما، المقدمة أولاً عام 1965، في «جولات عشوائية بأسعار أسواق الأسهم» هي أن أسعار الأصول تُحدد من قبل أسواق «كفؤة معلوماتيا»، بحيث أن تلك الأسعار تعكس دائما المعلومات المتاحة للمستثمرين. وعليه، فالمعاملات السوقية لا يمكن أن تؤدي أبداً لتسعيرات غير عقلانية. إلا أن جائزة نوبل منحت لشيلر لتفسيره لفترات تسعير غير عقلانية، مسماة «فقاعات»، ولهينسن لإظهاره أن التغيرات المتوحشة بأسعار الأصول لا يمكن تفسيرها بالنماذج القياسية. أدرك فاما هذا التناقض، قائلا: «إنني لا أعرف حتى ما تعنيه الفقاعات» (مقتبسا في **نيويورك تايمز**، 15 أكتوبر/ تشرين الأول 2013). إلا أن ما يظهره هذا الرد هو الفشل، المتشارك مع العديد من زملائه، بإدراك أن فرضيته، مؤطرة بشكلها الحالي لاستبعاد احتمالية الأحداث التي قد تفندها، كالفقاعات، إما أنها خاطئة أو غير قابلة للتفنيد، وهو أمر كان سيؤدي بأي تخصص أكاديمي لشيء ما عدا جائزة نوبل.

ما ضلل الاقتصاديين وآخرين غيرهم حول النزعات طويلة الأمد للرأسمالية كان التحرك، لا سيما في أوروبا، نحو الدمقرطة الاقتصادية والاجتماعية في الفترة من 1945 إلى 1980، الفترة التي اجتمع بها تدمير رأس المال الموروث في الحرب العالمية الثانية والقبول السياسي لفرض الضرائب التقدمية معا للحد، وببعض الجوانب عكس، النزعات باتجاه اللامساواة الضخمة الموروثة بالرأسمالية. ما كان حقيقة فترة غير اعتيادية لم يُعرف على أنه كذلك، ولذلك، فالرأسمالية نفسها أسيء فهمها. لكن تاريخ الرأسمالية أسيء فهمه بطريقة أخرى،

إذ أن الاقتصاديين افترضوا بشكل كبير أن الاقتصاد يمكن أن يدرس بشكل مجرد عن النظام السياسي والاجتماعي الذي كانت جزءا منه، أي أن التاريخ يمكن أن يُدرس مجردا عن العوامل السياسية والاجتماعية والنفسية التي شكلته. هذا ليس ممكنا. ما يجب أن نكون قد تعلمناه من ماركس، علينا مرارا تعلمه كله مجددا.

الاقتصاديون، بلعبهم دورهم بشرعنة الراسمالية، لعبوا أيضاً دورا بشرعنة اللامساواة، وليس فقط اللامساواة الاقتصادية، إذ أن سلطة وتأثير المال في السياسة لن يكون كما هو عليه لولا اللامساواة الاقتصادية. وتلك السلطة والتأثير مفروضان مرارا لاستدامة الرأسمالية[25]. بذلك، فتاريخ الرأسمالية، وبشكل لا يمكن تجاهله، هو تاريخ علماء الاقتصاد [الأكاديميين]، الذين درّسوا بمدى ملحوظ أجيالا متعاقبة على التفكير بالنظام الاقتصادي بطريقة تجعل من الصعب مقاومة النزعات التدميرية واللامساواتية المتأصلة بذلك النظام. ليس صدفة أن ماركس اعتبر أن أي نقد فعال للرأسمالية سيكون مستحيلا بدون نقد فعال لعلماء الاقتصاد.

6.2. الماركسيون والتوزيعيون كنقاد متنافسين لوجهة النظر السائدة

الماركسيون من نهاية القرن التاسع عشر فصاعدا وجدوا أنفسهم في جدال مع بعضهم ومع المدافعين عن الرأسمالية حول عدد من المواضيع: طبيعة الدولة الحديثة والجانب الذي قد تلعبه أجهزة الدولة بالتحكم وتوجيه اقتصاد حديث معقد، والموارد التي تمتلكها مؤسسات الاقتصاد الرأسمالي للتعايش وتجاوز أزماته، وكيفية توزيع السلطة الاقتصادية والسياسية - إن وجدت هذه الكيفية - ديمقراطيا، وماهية القيود الأخلاقية التي يجب الاعتراف بها في سياسة تهدف لإعادة التوزيع الجذرية للسلطة. لكنهم أنفسهم، مع المدافعين عن الرأسمالية،

(25) لدليل راهن على أن الأمر كذلك، انظر:

Martin Gilens and Benjamin I. Page, "Testing Theories of American Politics," *Perspectives on Politics* 12, 3 (2014): 564-581.

أصبحوا محل نقد أكد كثيراً، بجوانب بعينها، على ما يتشارك بها هذان الطرفان المتنازعان. مؤلفو هذا النقد تأثروا بإعادات الصياغات المدهشة لوجهة النظر النيوأرسطية النابعة، من ناحية، عن إحياء فكر الأكويني، ومن الناحية الأخرى، عن التدخلات بسياسة الطبقة العاملة التي كانت تعبيرا عن التعاليم الاجتماعية للكنيسة الكاثوليكية، كما صاغها البابا ليو الثالث عشر.

لقد كان ليو الثالث عشر، بالطبع، هو الذي أطلق الإحياء التوماوي، وكما هو متوقع، فكل من الفلسفة والسياسة الناتجة عن ذلك اعتبرت بشكل واسع فلسفة كاثوليكية وسياسة كاثوليكية. ولكن، كان هنا سوء فهم. تطرح التوماوية بالفعل مقولات لاهوتية، مقولات تتضمن التزاما بحقيقة العقيدة الكاثوليكية، لكن المقولات المقدمة من توماويي مطلع القرن العشرين، ولا سيما من أولئك الذين نظروا لأنفسهم كأرسطيين توماويين، بكل من المحاججة الفلسفية والممارسة السياسية، كانت مقولات علمانية موجهة للمواطنين أقرانهم من أي عقيدة أو بلا أي عقيدة. لقد كانت مقولات حول ماهية أن تكون وتتصرف كفاعل عقلاني، مقولات معتادة مطولا، بشكل ما، بتاريخ النيوأرسطية، لكنها الآن أكدت وحاججت خلال مؤسسات ونزاعات نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، مقولات حول المصالح البشرية، وحول متطلبات العدالة، وحول نظم المؤسسات.

الأكثر أهمية حول المصالح البشرية، من وجهة النظر هذه، كما أكدت سابقا، هو أن الأفراد يجب أن ينظروا لأنفسهم على أنهم يستطيعون تحقيق مصالحهم الفردية فقط بتحقيق المصالح العمومية، برفقة الآخرين، التي نتشاركها كأفراد عائلة، وكمتعاونين في مكان العمل، وكمشاركين بمجموعة منوعة من المجتمعات والجماعات المحلية، وكمواطنين أقران. استبعد فكرة المصالح العمومية هذه وكل ما سيتبقى هو تصور للفرد مجرد من علاقاته الاجتماعية ومن معايير العادلة التي يجب أن تؤصل لتلك العلاقات، إذا كان الفرد يريد الازدهار. إن العدالة مهمة للغاية بعلاقات مكان العمل بسبب المصالح العمومية المحققة بالعمل المنتج.

ما تتطلبه العدالة الأساسية هي أن تكون الأجور المدفوعة مقابل عمل الأسبوع كافية لإعالة العامل وعائلته، وأن تتيح ساعات العمل للعامل وقتا كافيا مع عائلته لتحقيق نشاطات مفيدة، وأن يؤدى العمل بظروف آمنة ومضمونة. لكن هذه العدالة الأساسية يمكن أن تتحقق، بظروف الرأسمالية الصناعية، فقط من خلال تنظيم النقابات ونشاط الإضرابات المناضل. من الفارق، إذن، أن أول التعبيرات الحديثة للتعاليم الاجتماعية الكاثوليكية، كما صاغها ليو الثالث عشر، في الرسالة البابوية **عن التغيير الثوري** (*Rerum Novarum*) عام 1891، استبقت تلك الرسالة بوضعها التعاليم محل الفعل. لقد كان ضمن الأبرز لتلك التعبيرات هو الدعم المناضل من الكاردينال هنري مانينغ لعمال الشحن في إيست لندن بإضرابهم الكبير عام 1889، وتعاونه مع زعماء النقابة المناضلين، الذين كان من بينهم أعضاء مؤسسون لـ«الحزب الشيوعي لبريطانيا العظمى». لقد كان مانينغ ثابت الجأش بكل من هجومه على شرور الرأسمالية وبدعمه للنقابات، موجها رسالة لرئيس أساقفة دبلن ويليام والش مضمونها: «لقد كنا واقعين تحت استبداد رأس المال. اتحاد العمال هو ملجأهم الوحيد»[26]. للجيل الذي أعقب مانينغ، السؤال الذي طُرح بلا مهرب كان كيفية كل من تنفيذ وتجاوز نشاط النقابات وأهداف النقابات.

لقد تجاوزت تلك الأهداف مكان العمل إلى سياسة طالبت، بنجاح لحظيا، توفير ضمان البطالة ومنافع أخرى من الرعاية الاجتماعية، لكن ذلك ترك على حاله أمراضا أكبر للنظام الرأسمالي. ولذا، بأي اتجاه يجب على النقاد الجذريين للرأسمالية التحرك؟ لقد كانت الأجوبة المقدمة من الماركسيين، ثوريين أو إصلاحيين، غير مقبولة لأولئك الذين تعلموا من الإحياء التوماوي ومن التعاليم الاجتماعية الكاثوليكية، لسببين. أولاً، ما كانت النظرة الماركسية المهيمنة تتطلبه، إن كنا نريد الانتقال من الرأسمالية للاشتراكية، هو التركيز غير

(26) Shane Leslie, *Henry Edward Manning: His Life and Labour*, London: Burns, Oates and Washbourne, 1921, p. 376.

المسبوق لكل من السلطة السياسية والاقتصادية بأيدي أجهزة الدولة والحزب السياسي الحاكم. لقد كان هذا متصورا فعلا كتمهيد لتفكيك ودمقرطة السلطة. ولكن كان لدى النقاد التوماويين للماركسية أطروحة مركزية مفادها أن التفاوت الضخم من حيث السلطة الاقتصادية والسياسية الذي تتطلبه التصورات المهيمنة للماركسية للانتقال للاشتراكية كانت تمثل خطرا بقدر التفاوت الضخم للنظام الرأسمالي، بأطروحة أصبحت مقنعة أكثر فأكثر مع تقدم القرن العشرين. لقد كان هناك بالفعل بعض الماركسيين الذين أدركوا هذا الخطر وحاولوا معالجته من داخل منظورهم الماركسي، لكنهم كانوا عاجزين عن تقديم تفسير مقنع لكيفية وصولهم، من نقطة انطلاقهم، لسلسلة من المبادرات السياسية المحلية الأصلية المطلوبة بشدة، والتي التي يمكن بها، بحسب وجهة النظر التوزيعية (Distributism) التي طورها بعض التوماويون، تحقيق احتمالات توزيع وتشارك السلطة والملكية للقواعد الشعبية (grassroots). أيضاً، كان هناك خلاف جوهري بين الماركسيين والتوزيعيين حول أجهزة وفاعلي التحول الاجتماعي. اعتبر الماركسيون أن كل شيء في النهاية يعتمد على ظهور طبقة عاملة ثورية. اعتبر التوزيعيون، لوجود مصلحة إنسانية وليس مصلحة طبقية بإعادة صنع النظام الاجتماعي والاقتصادي، أن التغيرات المطلوبة يمكن أن تأتي من عدة مناطق.

من وجهة النظر التوزيعية، الخلل في الرأسمالية ليس ما تقوم به بحق العاطلين عن العمل والفقراء، بل ما تقوم به أيضاً بحق الأغنياء والعمال ذوي الأجور الأفضل والمدراء. البشر يمكن أن يحققوا مصالحهم العمومية والفردية فقط من خلال نشاطات منسقة تتطلب علاقات تعاونية قائمة على معايير القانون الطبيعي، عليهم لتحقيق تلك المصالح، تطوير قدراتهم كفاعلين عقلانيين. ولكن، لا يفرض النظام الاجتماعي للرأسمالية، مرارا، أشكالا من العلاقات الاجتماعية التي تنتهك تلك المعايير، وحسب؛ بل يوجه الرغبات بشكل خاطئ ويسيء تربيتها - بأمر أدركه كذلك النقاد الماركسيون للرأسمالية - بحيث يصبح من المتناقض للعديد، من كل الطبقات الاجتماعية، تلبية رغباتهم مع تنمية قدراتهم. ما يريدونه هو عادة ما لا يملكون سبباً حسناً لإرادته. لذلك، فأولئك،

المنحدرون من كل الطبقات، الذين ينجحون بتحقيق ما يريدونه في ظل الرأسمالية هم على الأرجح يستطيعون ذلك لأنهم لا يريدون ما يحتاجونه، مما يؤدي لحيوات معسورة. كيف ذلك؟

لقد أشرت سابقا إلى أنه، عندما شخّص سافاج ما اعتبره فاعلاً عقلانياً، الفاعل الذي يضخم تلبية تفضيلاته في المعاملات السوقية، كان قد وصف الفاعل بطريقة تركت أسئلة كيفية تشكل رغبات ذلك الفاعل، وما قد يكونه مضمونها وموضعها، مفتوحة بالكلية. لكن مبدأ التنافس بالمعاملات السوقية، والتكاليف التي يفرضها الفشل، والمكاسب النابعة عن النجاح، هي بحد ذاتها مشكلة للرغبات والتفضيلات، بطريقتين اثنتين على الأقل. أولاً، ما يتعلمه الفاعلون من كل من النجاح والفشل بالتعاملات السوقية هو أهمية المال الذي يملكونه، مهما كان، بالبيع بأغلى سعر ممكن، والشراء بأرخص سعر ممكن، وبالتوفير، وبالاستثمار، وهذا لا علاقة له بكم كانوا يملكون بداية. ولذا، فهم يتعلمون أن يريدوا أكثر ثم أكثر ثم يصبحوا مستنزفين برغباتهم الخاصة. أيضاً، إنه بقدر إجادتهم زيادة ما يملكونه من المال، يقيس الآخرون نجاحهم أو فشلهم، يعجبون بهم أو يكفون عن ذلك. ولذا، فالسمة التي أسماها الإغريق **بلينوكسيا** (*pleonexia*)، أي التكاثر، السمة التي عدها كل من أرسطو والأكويني رذيلة، تُعامل بالمرة الأولى كفضيلة من عدد كبير من الناس ويصبح المال موضعا للرغبة، ليس بما يستطيع شراؤه، بل بحد ذاته. لكن هذا ليس كل ما في الأمر.

كل نظام اقتصادي هو نظام من المنتجين الذين يعدون مستهلكين في الآن ذاته، وما يميز نظاما كهذا عن الآخر جزئياً هو كيفية نظر الموجودين به للعلاقة بين نشاطاتهم كمنتجين ونشاطاتهم كمستهلكين. مفارقة الرأسمالية هي أنها، بينما تتطلب أن يحقق الاستهلاك غايات توسيع الإنتاج؛ فهي تفرض على العديد نمط حياة ينظر به لعملهم، لنشاطهم المنتج، على أنه ذو قيمة فقط لأنه يحقق غايات الاستهلاك. إنه يخلق مجتمعات مستهلكة يمكن لمنتجاته التسويق بنجاح فقط إن كانت رغبات المستهلكين موجهة نحو المنتجات القابلة للاستهلاك التي يحتاجها

الاقتصاد أن تكونه. ولذا، فالخطاب المغري من التسويق وخدع التسويق تصبح وسائل ضرورية للتوسع الرأسمالي، وسائل تشكل وتنتزع رغبات بأشياء لا يملك الفاعلون كفاعلين عقلانيين، الموجهين نحو غايات الازدهار البشري، أسبابا حسنة للرغبة بها. أولئك الفاعلين الذين يرغبون بما يملكون سبباً لرغبته يجدون أنفسهم مرارا على النقيض مع سجايا المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وبنزاع مع تلك القيم المهيمنة في تلك المجتمعات.

إنه بإيجاد أنفسهم على النقيض مع تلك السجايا وبالاشتباك بتلك النزاعات، بقدر قراءتهم للأكويني وأرسطو، أدرك التوزيعيون الإنجليز وبعض النقاد التوماويين الآخرين للرأسماليين أنه فقط بضوء تفسير توماوي للفعالية الإنسانية والغايات الإنسانية يمكن فهم الجوانب الرئيسية للنزاعات الأخلاقية والسياسية للقرن العشرين بشكل وافٍ. النظرية الأخلاقية والسياسية التوماوية كانت مهمة لهم كمصدر للمفاهيم والأطروحات التي استطاعت إطلاع وتوجيه حياة الممارسة، بحيث تصبح الممارسة متأملة بشكل وافٍ، ومتأثرة بشكل وافٍ بالمساءلة والمساءلة الذاتية للفاعلين الموجهين نحو تحقيق مصالحهم الفردية والعمومية. ولذا، بالعديد من المشاريع وأشكال الحياة الجماعية صغيرة الحجم، أصبح ممكنا للفاعلين بالقرن العشرين جعل قراءة الأكويني أمرا قريبا مما قام به بعض معاصريه الدومينيكان وغيرهم. لقد كان هناك بالطبع عدة قراء كهؤلاء بعدد من الأزمنة والأمكنة بين القرنين الثالث عشر والعشرين، لكن الإحياء التوماوي ونقد الرأسمالية الذي جعله ماركس ممكنا فتح عددا من الممكنات الجديدة.

هذه الممكنات تحققت حتى الآن بعدة طرق، تضم جميعها التزامات بصناعة واستدامة المؤسسات الداعمة لتلك الممارسات التي تتحقق بها المصالح العمومية، ممارسات العائلات، وأماكن العمل، والمدارس، والعيادات، والمسارح، والرياضة، مؤسسات تأخذ جوهريا، وإن لم يكن دائما، شكل المشاريع التعاونية. ما تواجهه هذه المؤسسات جوهريا هو التوتر والنزاع مع مؤسسات الثقافة السائدة، بأمر مفاجئ بالكاد، إذ أنها تسائل أخلاق ومسياسة تلك الثقافة. كم كانت هذه المؤسسات ناجحة بذلك هو أمر لم يحسم بعد.

7.2. ماذا تعلمنا عن كيفية تجاوز طريق الفصل الأول المسدود؟

ما الذي يمكننا تعلمه من الأمثلة المختلفة العديدة للتنظير الأخلاقية التي درسناها حتى اللحظة، من هيوم، من أرسطو، من الأكويني، من ماركس، من الاقتصاديين الأكاديميين، من التوزيعيين؟ هناك عدد من الأخلاق التي يمكن استقاؤها. أولاً، وقبل كل شيء، نقاش كل من هيوم وأرسطو يظهر كيف أن حق أو بطلان الأطروحات في الفلسفة السياسية والأخلاقية قد يعتمد على ماهية الحقائق التاريخية والاجتماعية حول التوجهات والنشاطات الإنسانية. نقاش الأكويني يظهر كم قد تختلف مهمة إيجاد تطبيق لمفهوم والمجموعة نفسها من المفاهيم التقييمية والمعيارية بالنظم الاجتماعية والاقتصادية. من كل من الأكويني وماركس تعلمنا كيف قد نحتاج، لفهم مجموعة بعينها من المقولات النظرية، لتحديد ما كان المنظر أو ما زال ضده بقدر ما كان المنظر أو ما زال معه. هذا الدرس مدعوم بمثال التخصص الأكاديمي لعلم الاقتصاد، الذي يجب مساءلة افتراضاته من أي شخص تعلم من الأكويني وماركس كيف يعلّم. ما يشير له مثال التوزيعيين هو أن الأهمية طويلة الأمد لمدرسة فكرية قد تكون مختلفة عما هي عليه لأفضل العقول في زمانها، وأننا قد يكون لدينا، بين الفينة والأخرى، مزيد لنتعلمه من، لنقل، [الناقد والروائي الإنجليزي] جيلبرت تشيستيرتون (Gilbert Chesterton)، أكثر من العديد من المفكرين الأفذاذ. ولكن، قبل كل هذه الدروس بعينها، هل هناك استنتاجات عامة علينا استقاؤها؟

إحدى الطرق التي يختلف بها المنظرون الذين ناقشناهم عن الطرق الأخرى هو كم مساهمتهم لفهمنا للعلاقات بين النظرية والممارسة. بموضع أسبق، حاججت أن المهمة الأولية للتحري النظري هي المزيد من بيان وتطوير ما هو كامن أو مفترض في الممارسة. ويجب التأكيد مرة أخرى أن الفاعلين المشاركين بهذا التأمل النظري ما زالوا يحتاجون أن يتعلموا من بعضهم، وإن لم يكن بشكل أساسي كتلاميذ للنظرية، وإنما كفاعلين مشاركين بتحقيق المصالح العمومية بالنشاطات العملية والمنتجة للحياة اليومية، بحيث يتطلب تعليمهم

الأخلاقي والسياسي أن يكون مختلفاً للغاية عن ذي المنظر الأكاديمي. الأمر كذلك بشكل خاص عندما تضطرب الأمور بشدة عند مشروع فردي أو جماعي. الحكم على الممارسة قد يكون بداية هو أن المشروع كان معيبا إما لغياب الذكاء العملي أو بسبب فضيلة أخلاقية معطوبة أو بسبب ظروف خارج سيطرتنا، وأن التأمل الذي قد نصل به لتشخيص لفشلنا سيكون موجها للوصول لخلاصة حول أي هذه الأسباب. سيكون علينا سؤال ما إن كان الخاطئ ثاويا بنا، بواحد أو أكثر منا، أو بأحد جوانب النظرية المفترضة حتى الآن بنشاطاتنا. طالما كان تنظيرنا هو ما ضللنا، فالحكم على الممارسة سيكون حكما على نظريتنا بقدر ما هو على تداولنا الأسبق.

لقد حاججت بموضع أسبق أن علينا التمييز بين أنواع التبرير الذي نطرحه بمسار مساءلتنا الذاتية العملية عن تلك التي نحتاج تقديمها لمقولاتنا النظرية، مقولاتنا الفلسفية. لكن من المهم ملاحظة العلاقة الوثيقة بين توجهاتنا النظرية وتوجهاتنا العملية، إن كنا متأملين بشكل وافٍ. ولذا، كما أوضح كل من أرسطو والأكويني، فالمنظر يجب أن يكون بمحادثة مع كل من الفاعلين الذين يتأملون بممارستهم - بما فيها أنفسهم - ومع المنظرين المنافسين. يجب أن يكونوا قادرين على النظر والرد على كل الاعتراضات المقدمة ضد مواقفهم، والتي يمكن أن تطرح من كل موقف نظري منافس في مساحات النقاش النظري. فقط إن كانوا قادرين على القيام بذلك بنجاح، باللجوء إلى أفضل معايير التبرير المنطقي التي يملكونها، فهم مخولون بادعاء أن مواقفهم لم تهزم من دعاة تلك المواقف النظرية المنافسة. ولكن، كما أشرنا توا كذلك، فهذا النوع من التبرير النظري غير كافٍ، مع أنه لازم. إنه، بأي شكل معاصر مبرر من وجهة نظرهم، فقط باللجوء للأحكام المتجذرة بخصوصيات ممارستهم بحياتهم بالأسرة، بمكان العمل، كعاملي بناء أو جامعي خردة أو جنود أو شعراء أو أي كان، يمكن إصدار حكم نهائي. التبرير العقلاني بالأخلاق والسياسة لديه هذان البعدان المتمايزان المرتبطان عن كثب. وكما أشرنا سابقا، لديه بعد ثالث أيضاً.

من كل من هيوم وأرسطو استطعنا تعلم درس أننا، مهما كنا حاذقين فكريا، قد نكون عرضة للخطأ إن سمحنا لأنفسنا بأن نكون ضحايا انحيازات تطرح أحكاما متشاركة بشكل كبير بالثقافة التي نسكنها، انحيازات قد تحرف أحكام المتعلمين بقدر ما قد تحرف أي أحد آخر. ولذا، فعلينا أن نصبح متشككين بأنفسنا، بتوجهاتنا ومشاعرنا، وكل منا عليه أن يلح على نفسه بسؤال: ما الذي يبرر حكمي بأنني مستقل فكريا بما يكفي للاشتباك بنزاهة بمهمات التحري والتبرير الأخلاقيين والسياسيين؟ سنواجه مباشرة ما قد يبدو مفارقة: إن كنا من نوع الأشخاص الذين يمكنهم الاشتباك في تحرٍ يصل لخلاصات وجيهة حول، مثلاً، مكان الفضائل بحياتنا؛ فيجب من البداية أن نملك بدرجة ما بعض تلك الفضائل. أي إننا، كما أشرنا بموضع أسبق كذلك، سننجح بتحرينا إن كان السبيل الذي نخوض به هذا التحري يفترض من البداية بعض خلاصاته. ما هي، إذن، تلك الفضائل التي لا يغنى عنها لتحرٍ ناجح؟ إنها الميزات الفكرية والشخصية التي تمكن الفاعلين من الانفصال عن أكثر من نوع.

المتطلب الأول هو درجة ما من الانفصال عن دور الشخص الاجتماعي والمهني، بحيث يستطيع أن يدرك من وجهة نظر خارجية ماهية أن يكون الشخص ما هو عليه - مزارعا أو موسيقيا أو مصرفيا - في هذا النظام الاجتماعي بعينه وما هي الانحيازات التي عادة ما تؤثر بأحكام المزارعين أو الموسيقيين أو المصرفيين. المطلوب هو نوع من المعرفة الذاتية الاجتماعية، جزئياً لتتحقق بفهم كيف تبدو الأشياء من المنظور المختلف للغاية لأولئك المحرومين والمهمشين في مجتمع الشخص. إنه بضوء التباين الحاد بين وجهة نظرهم ووجهة نظر ذوي المهن الراسخة، كمهنتنا، يمكن أن تبدو أحادية الجانب لكل وجهة نظر بأوضح أشكالها. ولكن تحقيق هذا النوع والدرجة من الانفصال يتطلب كذلك حرية من التعلق بمواضع الرغبات تلك التي تجبر الشخص على دوره الاجتماعي، رغبات النجاح، والمتعة، والسمعة، الحرية التي تمكن الشخص من الاهتمام أكثر برؤية وفهم الأشياء كما هي عليه وبالحكم والتصرف فقط بطرائق متسقة مع الموضوعية والحق أكثر مما يفعله الإنسان

لإرضاء أولئك الذين، عدا ذلك، قد يرغب الشخص أكثر ما يرغب بإرضائهم، الطبقة تضم جوهريا الشخص نفسه.

ما هي الميزات الفكرية والشخصية التي قد تمنع هذا الضبط للرغبات، هذا الزهد؟ يبدو أنها، بما يثير الاهتمام، ميزات لا تعد رذائل سواء من أرسطو أو هيوم، أبرزها ذلك النوع من الفخر، تلك الثقة بتوجهات ومشاعر الشخص، والتي بتنكراتها المختلفة تحوز إقرار كليهما. وبالمثل، التواضع، القدرة على النظر للشخص وإنجازه بدون إما غرور احتفالي أو استصغار للذات، فضيلة ذات أهمية خاصة. لذلك، فالمعرفة الذاتية الاجتماعية قد لا تكون دائما ممكنة لأولئك المتعرضين لخطر الاحتقار الذاتي الأخلاقي، وإن كنا نريد معرفة القدر الذي نتعرض به للخطر، فنحن نحتاج جوهريا لحكم أصدقاء مستبصرين ونقديين بلا هوادة.

التبريرات العقلانية بالسياسة والأخلاق، لأنها تملك كل هذه الأبعاد الثلاثة، هي قضية أكثر تعقيدا مما قد يتمكن أولئك الذين يحدون أنفسهم بمساحات التحري النظري إدراكه. لكن هذا الحد تماماً قد قيد تحريات وخلافات الفصل الأول من هذه المقالة. ولذا، علينا الآن أن نتجاوز مساحات النقاشات النظرية كما ينظر لها عادة إلى مجموعة من التحريات التي تتلقى بها كل الجوانب الثلاثة من التبرير العقلاني حقها، وليس فقط الجانب الأول. إن علينا أن نسأل مجددا ما الذي علينا فعله مع مقولات التعبيرية وما يشابهها، مثل أخلاقيات فرانكفورت، بعد أن شخصناهم الآن من خلال سياقاتهم الاجتماعية ثم بتقييمهم بضوء هذا التصور الموسع للتبرير العقلاني. هناك بالطبع قدر من المفارقة في هذا المشروع، إذ أنني أدعو قرائي لتجاوز محددات التحري النظري في عمل كان وما زال عملا نظريا. سنكتشف ما إن كان هذا معطلا حتما أم لا فقط بمحاولة السير بالمشروع قدما. الخطوة اللازمة الأولى هي وضع مقولات التعبيرية بعلاقة مع مقولات «أخلاق الحداثة» وفهم كيف تعمل كل من «أخلاق الحداثة» والتعبيرية في سياقات الحداثة الاجتماعية تلك التي توجد بها.

الفصل الثالث

الأخلاق والحداثة

1.3. الأخلاق، أخلاق الحداثة

التعبيرية، كما أشرنا بالبداية، هي نظرية أخلاقياتية فوقية، نظرية من الدرجة الثانية حول معنى واستخدام التعبيرات التقييمية والمعيارية. من وجهة نظر نيوأرسطية، الخلل الرئيسي للتعبيريين ليس ادعاء أن الأحكام التقييمية والمعيارية يجب أن تكون وكأنها قادرة على الدافع، أنها يجب أن تكون معبرة عن الرغبات والشغف، بل بكيفية رسمها خطا، من ناحية بين الحقائقي، ومن الناحية الأخرى، التقييمي والمعياري، بحيث يصبح بالنسبة لهم حقيقة بدهية أنه لا يوجد حكم يمكن أن يكون حقائقيا وتقييميا. وعليه، بمناقشاتهم بتقييم كل الأحكام المؤصلة تجريبيا حول ماهية الازدهار للحيوانات من نوع معين، بما فيهم البشر، أو عدم الازدهار؛ الأحكام حول الكيفية الأنسب لهذا الفرد أو هذه الجماعة أن تتصرف ضمن ظروفها وحول المعايير التي عليها أو عليه أو عليهم الالتزام بها إن كانوا يريدون أن تسير الأمور على ما يرام بالنسبة لهم؛ أحكام يؤكد الرصد صحتها أو خطأها، تختفي عن الرؤية. في الفلسفة، ليس كافيا أبداً أن تعرف الخطأ بأنه خطأ، بل من الضروري تفسير كيف للمفكرين الأذكياء والمستبصرين للغاية أن يحددوا أن هذا خطأ. كما يجب أن نكون قد تعلمنا من ماركس ونيتشه، نحن نحتاج علم اجتماع وعلم نفس للخطأ الفلسفي. كيف، إذن، يجب علينا نحن النيوأرسطيين أن نشخص ما نعتبره خطأ قام به التعبيريون؟ سأشير إلى أنه قد كان، وما زال، خطأ افتراض أن ما عد ويعد صحيحا للأحكام التقييمية والمعيارية لأخلاق بعينها، مضمنة بنظام اجتماعي وثقافي

بعينه، النظام الذي يسكنون به بأنفسهم، يعد صحيحا لكل حكم تقييمي ومعياري في كل الأزمنة والأمكنة. أي أخلاق بعينها كانت وهل كانت هي التي ضللت التعبيريين؟ لقد كانت، وما زالت، الأخلاق التي أعطيتها اسم «أخلاق الحداثة» (الفصل الأول، الباب العاشر)، النظام الأخلاقي الخاص والمميز للحداثة الرأسمالية المبكرة والمتأخرة. «أخلاق الحداثة»، التي ازدهرت وما زالت تزدهر في غربي ووسط أوروبا، وفي أمريكا الشمالية، وفي مواضع أخرى من الأرض التي استُعمر سكانها من مطلع القرن الثامن عشر حتى القرن الحادي والعشرين، كان، وما زال، لها ست سمات بارزة، بعضها ناقشناه سلفا.

أولاً، إنه مقدم من أتباعه كعقيدة ونمط ممارسة علمانية، لا يرجع، لعدا ذاته، لأي وصايا حقيقية أو مزعومة. بدلا من ذلك، يقدم معايير تقيم بها عقائد وأفعال المؤمنين وغير المؤمنين على السواء. ثانياً، إنه مقدم ليكون ملزما عالميا على الفاعلين الإنسانيين، مهما كانت الثقافة أو النظام الاجتماعي الذي ينتمون له، ومبادئه بطريقة أو بأخرى يجب أن تكون معروفة من الجميع. لذلك، هذه المبادئ يجب أن تكون قابلة للترجمة لأي لغة إنسانية بأي زمان أو مكان. ثالثا، هذه المبادئ تعمل كمجموعة من القيود على كل فرد، واضعة حدودا للطرائق والمدى التي قد يتصرف بها كل فرد لتلبية رغباته والسعي وراء مصالحه، وتتطلب منه أن يأخذ بالحسبان احتياجات الآخرين. من الجدير بالذكر أنه بالفترة التي أصبحت بها «أخلاق الحداثة» هي الأخلاق المهيمنة، انتقلت مفاهيم الأنانية والإيثار لموضع أكثر مركزية بنقاشات الفلاسفة الأخلاقيين، ولاحقاً، عندما كان علماء الأحياء الذين يطابقون بين الأخلاق و«أخلاق الحادثة» يحاولون تفسير ظهور الأخلاق بطريقة تطورية، كانوا يماهون مشكلة تفسير ظهور الأخلاق مع مشكلة تفسير ظهور الإيثار. إن أحد افتراضات ممارسي «أخلاق الحداثة» أن التصرف لخير الآخرين كما تتطلب «أخلاق الحداثة» سيكون عادة تصرفا بعكس مصالح الشخص ورغباته.

رابعا، مبادئ «أخلاق الحداثة» مؤطرة بمصطلحات عالية التجريد والعمومية. إنها مقدمة لتلزم الأفراد كما هي عليه وهي لا تذكر الدور المهني أو

الحالة الاجتماعية. الأفراد عادة يوصفون بمصطلحات عالية التجريد والعمومية. كل فرد يعتبر هادفا لتحقيق سعادته بتلبية رغباته. كل فرد يقدم على أنه قادر على اكتساب الفهم عينه للمصطلحات الأساسية لـ«أخلاق الحداثة»: «الفعل الصواب»، «الواجب»، «النفع»، «حق». كل فرد يملك القدرة للتصرف كفاعل مستقل ومطلوب منه ذلك. بفضل امتلاكهم هذه القدرة، يستحق الأفراد الاحترام. خامسا، رغم أن أتباع «أخلاق الحداثة» يضمون نقادا محافظين وليبراليين لما يصدف أنه صياغته الحالية، خلفية نقاشاتهم هي اعتقاد مشترك أن «أخلاق الحداثة» كما هي متصورة متفوقة على كل النظم الأخلاقية الأخرى، المرحلة الأخيرة والأعلى بالتاريخ الأخلاقي للإنسانية.

سادسا وأخيرا، «أخلاق الحداثة» تؤدي لأن الفاعلين من حين لآخر لا يستطيعون تفادي مجموعة مشكلات ذات سمة عالية التحديد. ما هي؟ إنها، كما يعلّم مناصرو «أخلاق الحداثة»، مبادئ أو أحكام بعينها يجب أن تطاع دائما أو دائما تقريبا. علينا ألا نتسبب بموت شخص بريء عن عمد أبداً - أو أبداً تقريبا -. علينا ألا نتواطأ بإدانة شخص بريء بجريمة لم يرتكبها أبداً - أو أبداً تقريبا -. علينا ألا نمارس التعذيب أبداً - أو أبداً تقريبا - ولكن علينا، بحسب المدافعين عن «أخلاق الحداثة»، أن نتصرف للحفاظ وزيادة، وربما للحد الأقصى، رفاه الآخرين، بما في ذلك أولئك الذين يشكلون مجتمعنا المحلي أو الوطني. انظر، إذن، بتلك الحالات حيث يمكننا أن نتصرف فقط بالتوافق مع رفاه مجموعة من الآخرين المرتبطين بانتهاك أحد هذه المبادئ أو الأحكام التي علينا إطاعتها، حيث نستطيع فقط أن نطيع واحدا أو أكثر من تلك المبادئ والأحكام بالتعاون بالتسبب بأذى شديد لبريئين آخرين. الأمثلة العديدة لهذه المعضلات أصبحت حالات مستخدمة كثيراً بالعديد من محاضرات الفلسفة الأخلاقية. انظر لاثنتين.

إرهابي يعرف أين ستنفجر قنبلة مخبأة ما خلال أربعة عشرين ساعة. نحن نعلم أنها إن انفجرت، سيموت العديد من الأشخاص البريئين أو يصابون بإعاقات. وسيلتنا الوحيدة لاكتشاف القنبلة، وبالتالي تفكيكها، هي تعذيب

الإرهابي. أو أنني الشخص الوحيد المؤهل لمنع عربة خارجة عن السيطرة من الاصطدام كي لا يقتل العديد من الأشخاص. لكن وسيلتي الوحيدة لفعل ذلك هي، للتصرف لمنع الحادث، هي التسبب المتعمد بمقتل متفجر بريء. بكلا الحالتين، نحن بمواقف يوجد بها تطبيق جلي للمبدأ الذي يلزمنا بفعل أي شيء نستطيعه لحماية أرواح الأبرياء. ولكن، بكلا الحالتين، إذا تصرفنا بما يقتضيه المبدأ، سننتهك مبدأ آخر يعامل عادة على أنه غير قابل الانتهاك. هذه هي معضلات «أخلاق الحداثة». إذا تم الاعتراض بأن هذه أمثلة لأنواع نادرة وعالية الاستثنائية من الحالات، فالرد هو أن معضلات أقل ميلودرامية بكثير من النوع نفسه تحصل كل يوم، مثلما عندما نقرر أن ننتهك مبدأ منع الكذب، بسبب الألم الذي سيتسبب به قول الحق لعدد من الأشخاص بهذه الحالة بعينها، أو ارتكابنا الظلم لمجموعة من الأشخاص الذين لن يشتكوا على الأرجح لنفع عدد أكبر وأكثر صخبا سيكونون مصدر إزعاج لا يحتمل إن لم يحصلوا على ما يريدون، أو بتبريرنا بعض انتهاكات حقوق الملكية للملاك باسم التنمية الاقتصادية.

«أخلاق الحداثة»، كما تفهم وتتجسد في الممارسات اليومية، لا تقدم حلولا مقبولة عموماً لمعضلات كهذه. أولئك الفلاسفة الأخلاقيون الذين يعرفون الأخلاق بأنها «أخلاق الحداثة» لا يظهرون خيالا وأبداًعا ببناء أمثلة لهم، بل يطرحون أيضاً ما يعتبرونه حلولا لهم، كل منها على أساس تلك النظرية بالطريقة التي يفترض أنها تقدم تبريرا عقلانياً لمقولات «أخلاق الحداثة». المشكلة أن هناك العديد جدا من نظريات كهذه، كل منها متناقض مع الأخريات. ولذا، بمساحات النقاش النظري، هناك مدافعون منتسبون للفلسفة الكانطية وللفلسفة النفعية وللفلسفة التعاقدية عن «أخلاق الحداثة»، ومن كل وجهة نظر توجد عدة أشكال. ما يبدو بعيد المنال على مستوى النظرية هو التوافق بين كل من كيفية حل هذه المعضلات، وبشكل أكثر عمومية، كيفية تبرير مقولات أخلاقية بعينها. على مستوى الممارسة، لا يوجد خلاف وحسب؛ بل تضارب وتذبذب. الأفراد والمؤسسات والحكومات سيحاججون بمناسبة مع عدم إمكانية انتهاك هذا الحكم وجموعة الحقوق أو تلك، وبمناسبة أخرى مع تنحيتهم من أجل تحقيق

ما يقدم على أنه خير أكبر. ليس هناك خطاب مرجعي مصمم جيداً ليكون مقنعا بالمحاججة لصالح عدم القابلية، وخطاب آخر مصمم جيداً ليكون مقنعا بالمحاججة ضد ذلك، والفلسفة الأخلاقية المعاصرة مستودع لمحاججات مرتبطة بكل جانب في كل نقاش.

للأغلبية الساحقة من أولئك الذين تربوا منذ الطفولة المبكرة في ثقافات الحداثة، هذا الظرف مألوف لدرجة أنه لا يلاحظ. حتى إن كانوا قد تعلموا بمرحلة ما أنه يوجد، ووجد، نظم أخلاقية مختلفة، يرسم من منظورها الخط بين غير الإشكالي أخلاقيا والإشكالي أخلاقيا بطرائق مختلفة نسبيا، فهذه الفكرة لا تؤثر على التزاماتهم العملية، ويظلون غير مدركين لماهية المميز بتوجهات «أخلاق الحداثة». ما يفرق قناعاتهم وتوجهاتهم العملية عن، لنقل، الكونفوشيوسيين اليابانين في القرن السابع عشر أو شعوب النافاجو [من السكان الأصليين في أمريكا الشمالية] في القرن التاسع عشر قد يكون أمرا مهما للمؤرخين أو الأنثروبولوجيين لكنه ليس ذا صلة عملية لهم. إلا أن «أخلاق الحداثة» **مختلفة** للغاية عن بعض النظم الأخلاقية الأخرى، وأحد الطرق لطرح المميز بها هو مقارنة سماتها البارزة مع السمات البارزة للتوجه الأخلاقي الأرسطي، كما وصفناه. ستخطر مباشرة بالبال ثلاثة تباينات.

أولاً، بالنسبة للأرسطي، فالمغزى والمقصد من التوافق مع المبادئ الأخلاقية هو أن عدم فعل ذلك سيقوضنا أو يمنعنا من تحقيق مصالحنا كبشر. على النقيض، للمدافعين عن «أخلاق الحداثة»، وجود مصالح كهذه وماهيتها هي أسئلة مفتوحة. مقيدات الأخلاق تتيح لكل منا السعي وراء مواضع رغباته، مهما كانت متصورة، فقط بسماحنا للآخرين بالحرية نفسها التي نتمتع بها. التوافق على وجود خير أو صالح بشري، ناهيك عن التوافق على ماهيته، ليس مفترضا سلفا. ثانياً، بالنسبة للأرسطي، يمكن للأفراد تحقيق مصالحهم الفردية **فقط** عند ومن خلال تحقيقهم للمصالح العمومية التي يتشاركونها مع الآخرين، كأفراد عائلة، كزملاء في مكان العمل، كمواطنين أقران، كأصدقاء، بحيث أن الاهتمام بالعائلة، بسجايا مكان العمل، بعدالة المجتمع السياسي، وبالأصدقاء،

هي علامات، جوهريا وعموماً، لحياة بشرية طيبة. للمدافعين عن «أخلاق الحداثة»، فمتطلباتها مجردة وعمومية بدرجة كافية للحكم على علاقات أي فرد مع أي فرد مهما كان، وهذه المتطلبات العالمية مؤطرة كذلك لتكون مستقلة عن خصوصيا علاقات ذلك الفاعل وظروفه. وكما هو متوقع، فالذكاء العملي - **الفرونيسس** (*phronçsis*) عند أرسطو، **والبروديننتيا** (*prudentia*) عند الأكويني - أي القدرة على الحكم والتصرف مع إدراك هذه الخصوصيات هو بالنسبة للنظرة الأرسطية **الفضيلة** الأخلاقية والفكرية الأساسية، بينما ليس لها أي دور لدى أي من الشروح الكبرى لـ«أخلاق الحداثة».

ثالثا، للمدافعين عن «أخلاق الحداثة»، كما لممارسيه، «الأخلاقي» متمايز عن «السياسي» و«القانوني» و«الجمالي» و«الاجتماعي» و«الاقتصادي». كل من هؤلاء في الرؤية العالمية للحداثة تسمية لجانب مميز من النشاط الإنساني، ومع ظهور تخصصات أكاديمية، يقدم كل من هذه الجوانب تخصصا مميزا بقضية بحثه الخاصة، حيث يمكن دراسة معظمه دون الكثير أو أي إحالة للجوانب الأخرى. على النقيض، بالموقف الأرسطي، كل من جوانب النشاطات هذه يمكن أن يدرك بشكل واف فقط بالعلاقة مع الآخرين، حيث يساهم أو يثبط، بهذا الشكل أو ذاك وفي هذه الظروف أو تلك، بتحقيق المصالح المرتبة بشكل صحيح، وبالتالي للصالح البشري النهائي. تناول أرسطو الأخلاقيات كمساحة للتحري لتكون جزءا من وتابعة للسياسة - بشكل يختلف إدراكه كثيراً عن السياسة الحديثة - والحياة السياسية بحد ذاتها كحياة غير مكتملة، إذ أن تحقيق الصالح البشري النهائي يكمن ما وراء السياسة. بنظرة نيوأرسطية معاصرة، كل من الاقتصاد وعلم الاجتماع ودراسة القانون يحتاج أن يُدرك ضمن إطار عمل مقدم من تحريات السياسة والأخلاقيات معا بحيث نسأل عما يساهم به كل نوع من النشاط الاقتصادي والعلاقة الاجتماعية لاستدامة أو تقويض تلك الأشكال من البنى المؤسساتية والتنظيمية والاجتماعية التي تتحقق بها المصالح العمومية والفردية.

ما يطرحه هذا التباين الثالث والأخير هو أن السمة البارزة «للأخلاق»

ليست أمرا متعلقا بشكل ومضمون مبادئها، بل أيضاً بالمكان الذي تحتله في كل من الفكر والممارسة اليوميين والأكاديميين لأولئك الذين تتأثر حياتهم بها، بالعلاقة مع جوانب أخرى من حياتهم. السؤال الضروري طرحه بهذا السياق هو من أين، إذن، تؤخذ مبادئ الأخلاق لتحقق سلطتها الخاصة لأولئك الذين تملك مبادئها سلطة عليهم. القوانين، كما تفهم بالعالم الحديث على أنها القوانين الوضعية للدول ذات السيادة، تأخذ سلطتها من السلطة والقوة القهرية لهذه الدول. مزاعم الاقتصاديين، مثل مزاعم العلماء الطبيعيين والاجتماعيين، تعامل على أنها ذات سلطة فقط طالما كان أولئك الذين يطرحونها قادرين على الاستشهاد بمحاججات نظرية ودعم تجريبي. ولكن، لم يلجأ أتباع «أخلاق الحداثة» إن تحرى أحد ما لماذا يحترمون مبادئها؟

إنهم، كما أشرنا سابقا، يعطوننا أجوبة مختلفة ومتنافسة، كل منها رجوع لمعيار ما مستقل عن توجهاتهم ومشارعهم - أو توجهات ومشاعر أي أحد آخر - وكل منها متنازع عليه من أولئك الذين يطرحون إجابات منافسة. لأنهم يتشاركون بتصور لـ«أخلاق الحداثة» يتطلب منهم الرجوع لمعيار كهذا، فهم عادة يفهمون التعبيرية من أي نوع كتهديد لقناعاتهم. ولكن، لأنهم ما يشاركون مرارا بخلافات ونزاعات تفشل حجتها وأسبابها بإقناع خصومهم، بحيث أن كل طرف متنازع عليه الرجوع للتأكيد والتأكيد المضاد - وعادة ما يكون تأكيدا وتأكيدا مضادا حادا ودوغمائيا بشكل متزايد - فهم على الأرجح سيبدون على شكل أولئك الذين لا يقومون بأكثر من طرح توجهاتهم والتزاماتهم ما قبل العقلانية. إنهم يبدون تماماً ما قاله الانفعاليون عنهم.

ولكن، هناك العديد من النظم الأخلاقية التي لا تملك هذه السمة المميزة لـ«أخلاق الحداثة»، والمحاولة من كل الانفعاليين وخلفائهم التعبيريين تقديم تفسيرهم على أنه تفسير قائم على أحكام تقييمية ومعيارية كهذا، إضافة للتحديات الأخرى التي عليهم مواجهتها، تفشل بالأخذ بالحسبان السمة المميزة لـ«أخلاق الحداثة». ما الذي جعل، إذن، نظاما أخلاقيا كـ«أخلاق الحداثة» ممكنا؟ كيف يمكن لهذه المجموعة من الأحكام والمثل بعينها أن تقدم على

أنها، ويقبل أنها، تملك سلطة بفضل معيار مستقل عن توجهات ومشاعر واهتمامات أولئك الذين يعترفون بسلطتها بدون أن يكونوا قادرين على تقديم تفسير مبرر عقلانياً لماهية هذا المعيار؟ كيف يمكن لنظام أخلاقي ما زال أحدق منظريه، نفعيين وكانطيين وتعاقديين، في خلاف دائم أن يبقي هيمنته على العديد كل هذه المدة الطويلة؟ السبيل الأفضل للبحث عن أجوبة لهذه الأسئلة هو النظر لـ«أخلاق الحداثة» ليس بمعزل عن الجوانب الأخرى من تلك الثقافة الأكبر، ثقافة الحداثة المتنورة، والتي كانت جزءا منها، ولكن بعلاقاتها مع العديد من الجوانب الكبيرة الأخرى من تلك الثقافة. انظر لتلك الرغبات والآمال والمخاوف الحديثة بشكل مميز.

2.3. الحداثة التي توجد بها «أخلاق الحداثة»

الرغبات التي يملكها الفاعلون، وكيفية الشعور والتعبير عن هذه الرغبات، وعلاقتها بالتفكير العملي للفاعلين متباين سواء بين النظم الاجتماعية والثقافية أو داخل كل منها. قد تكون الاحتياجات البيولوجية ثابتة، لكن الرغبات الملباة قد تكون تلبيتها لمواضع مختلفة للغاية. أولئك الذين كانوا في مدينة إيدو [قبل أن تصبح طوكيو اليابانية] بالقرن التاسع عشر وأسكتوا جوعهم بتلبية شهيتهم لطبق الساشيمي وأولئك الذين كانوا في مدينة بولونيا [الإيطالية] الذين قاموا بذلك بطبق من صلصلة البولونيز، ناهيك عن اللندنيين المتنوعين اليوم الذين يحبون كليهما، كانوا، وما زالوا، قد شكلوا رغباتهم المبدئية للغذاء بطرائق مختلفة للغاية. الاحتياجات والرغبات الأخرى تتشكل بشكل مشابه، ولكن في نظم اجتماعية وثقافية مختلفة يتم استدخال وسائل تلبيتها ضمن طرق حياة مختلفة تتخذ بها الأدوار العائلية والمهنية والأهداف والطموحات والآمال هيئات مميزة. أشرنا سابقا لأن رغباتنا مرتبطة عن كثب بعواطفنا وعاداتنا وقناعاتنا وتلك أيضاً تأخذ هيئات مختلفة للغاية بطرق حياة مختلفة. إذا كنا معنيين بفهم ما نملك سبباً حسناً للرغبة به، فمن المهم بدرجة ما أن نسأل عن الأدوار التي تلعبها الرغبات بطرق الحياة تلك المميزة للنظام الاجتماعي والثقافي الذي نوجد به، النظام

الاجتماعي والثقافي للحداثة، وإن كنا بفعلنا ذلك قد نذكر أنفسنا بما هو جلي. انظر لبعض الأشكال الحديثة بشكل خاص للفرصة والأمل، للتداعي والعوز، للندم والنحيب، والطموح، كلها منبثقة عن تحولات متكررة للعمل كما طورته الحداثة الاقتصادية من القرن الثامن عشر فصاعدا.

لنبدأ بالفرصة والأمل. النظام الاجتماعي والثقافي للحداثة، بكل أشكاله المنوعة، هو على ما هو عليه بسبب النمو الاقتصادي والأبداًع التقني طويلي الأمد - الذي افترض أنه طويل لأجل غير مسمى -، نمو بطيء حينا وسريع حينا، ومستمر حينا ومضطرب حينا، ومقصود حينا وغير مخطط عموماً. ذلك النمو يتضمن تقديم أنواع جديدة من العمل، كثيراً ما تكون مع زيادات أجور بطيئة للعمال، أحياناً مع فرص جديدة للمسارات الإدارية والمحترفة، وأحياناً بمكاسب غير اعتيادية لأولئك القادرين على العمل والاستئثار بفائض قيمة عملهم. وهذا يؤدي لمؤسسات جديدة وإعادة صنع لمؤسسات أقدم، أبرزها ربما الكليات التي تؤهل الأطفال والمراهقين للقوة العاملة. كجزء من هذه التغييرات، تظهر أنواع جديدة من اللامساواة، أشكال جديدة من التفاوت الطبقي، نزاعات ونضالات جديدة، ومواضع جديدة للرغبة والطموح. انظر لثلاثة أمثلة لأنواع الفاعل الطموح: أولاً، عمال القرنين التاسع عشر والعشرين العاملين بشكل منتظم، لدرجة ما، في المطاحن والمصانع، والذين كانوا يتأملون بشكل واقعي أن يحسنوا وضعهم وعائلاتهم مع بقائهم بالطبقة العاملة؛ ثانياً، أولئك الأفراد من الحقبة نفسها، مهما كان أصلهم الاجتماعي، الذين كانوا قادرين على اكتساب المهارات وامتلكوا المخيلة والحظ المطلوبين لشق طريقهم للأعلى في النظام الطبقي نحو ما كان يعد محليا نجاحا اجتماعيا واقتصاديا؛ وأخيرا أولئك المعاصرين للطموح المالي غير المحدود مع امتلاك الموارد الأولية لتحقيق ذلك الطموح، الذين لم يكن أي شيء - وما زال - كافيا لهم أبداً.

قصص المثال الأول هي جوهريا قصص اكتشافات الحاجة لاتخاذ فعل/ نشاط جماعي، قصص أفراد وعائلات الطبقة العاملة التي أصبحت محطات بتاريخ الحركة النقابية وسياستها. قصص المثال الثاني توفر مواد لكل من

الروائيين وعلماء الاجتماع أولئك الذين يرسمون خريطة البنى المتغيرة للمسارات المهنية البرجوازية من خلال الرتب الإدارية المنوعة، أو من، لنقل، المتدرب أو المحامي أو المحاسب المتدرب لإتقان تلك المهن. قصص المثال الثالث هي أحياناً قصص فاحشي الثراء، ولكنها أيضاً تواريخ تطرح لدراسة الإدمان، إدمان المال. ولكن أيا من هذه القصص سيملك البنية التي كانت عليها لولا حقيقة أنها كانت قصص أفراد وعائلات وجماعات لم تتحرك فقط بالطموحات والآمال، بل وأيضاً بخوف الإحباط والفشل، خوف البطالة والفقر طويلي الأمد، خوف العجز عن التحرك لما وراء أنماط العمل المقيدة للعقل والروح، خوف الوقوع تحت عبء الدين.

ضمن الحيوات المتأثرة بتلك الآمال والمخاوف الأكبر، يطور الأفراد ما يحبون وما يكرهون، تلك العلاقات والعداوات، التي تأخذ شكلها ضمن العديد من الرغبات والأذواق والعواطف والعادات المحددة لأكل هذا عدا ذاك، لقضاء الوقت مع هؤلاء عدا عن أولئك، بتلك الطريقة عدا عن تلك، بأن تكون هنا عدا عن هناك. وإن كنا نريد السرد بالتفصيل الكافي لا أنواع الحياة الثلاثة التي ذكرتها وحسب؛ بل كل أنواع الحياة الأخرى القائمة على الآمال والمخاوف المميزة للحداثة الرأسمالية والتكنولوجية، فما سنكون قد وصفناه هو مدى السياقات التي يتخذ بها الفاعلون بكل مرحلة من حياتهم بها خياراتهم، وبذلك يرتبون المواضع المنوعة من رغباتهم، ويتعاملون مع تحقيقهم بعضها فقط كوسيلة لتحقيق الأخرى، معطين أولوية عالية لتحقيق بعضها وأولوية منخفضة لأخرى، وربما معيدين النظر بألم أو متعة خياراتهم السابقة. ما الموارد الفكرية والأخلاقية والاجتماعية التي يملكها هؤلاء الفاعلون، إن كانوا ببعض لحظات التأمل يسألون عن الترتيب الأحسن لتلك الرغبات، وبالتالي لحياتهم؟

يبدو أنهم كثيراً ما يفقدون بعض الموارد المطلوبة بشدة، وهذا يرجع لأنماط التفكير التي تسم الفاعلين بمثل حالاتهم وجزئياً بسبب طبيعة تلك الحالات. لنبدأ بطبيعة الحالات. ما تتشارك به هذه الحالات هي الدرجة التي تتشكل به من تدفق المال، مبدئيا بتحركات رأس المال، التحركات التي إما أن

تكون خلاقة ومنتجة أو مدمرة أو كليهما معا. إنها خلاقة ومنتجة، بأوضح شكل ممكن، عندما تتيح تطوير وتطبيق تقنيات جديدة، ومعها أشكال عمل جديدة، سواء بصهر الحديد في إنجلترا القرن الثامن عشر أو بالتطبيق الصناعي للكيمياء بألمانيا القرن التاسع عشر أو بتقنيات المعلومات بأمريكا القرن العشرين. إنها مدمرة، بأوضح شكل ممكن، عندما لا يعود أولئك المشاركون بنمط راسخ للإنتاج أن يجدوا سوقا لما ينتجونه، بحيث أنهم، فجأة وبشكل غير متوقع، يصبحون بلا عمل، محرومين من رزقهم وأحياناً من كل طريقة حياتهم. ولكن، مهما كان وضعهم، فالمهم للأفراد وعائلاتهم من حيث رغباتهم هو العلاقة بين الأجور والرواتب التي يحصلونها وسعر السلع والخدمات التي يدفعون مقابلها. إن عليهم أن يسألوا ليس «ما الذي أريده أو نريده؟»، و«ما الذي أملك أو نملك سبباً حسناً لإرادته؟»، بل أيضاً: «ما الذي أستطيع أو نستطيع تحمل نفقته؟».

بإجابة هذا السؤال، يدعى الأفراد وعائلاتهم دوماً لتقييم موضع الرغبة هذا أو ذاك بناء على قيمة السوق، بناء على استجابة السوق للطلب. لكن الطلب يحصل لتلبية ما يصدف أنه الرغبات والحاجات المحددة ذاتيا لأولئك الذين يملكون في هذا الزمان والمكان بعينه أو ذاك ما يكفي من الأموال بجيوبهم، سواء أكانت هذه الاحتياجات أصيلة أم لا ، سواء أكان الفاعلون يملكون أسبابا حسنة للرغبة بهذه الرغبات أم لا. الاقتصاد النامي يتطلب من أولئك الذين يمارسون عملا منتجا أيضاً أن يؤدوا دورهم كمستهلكين، وأولئك الذين يقدمون البضائع والخدمات، قدر ما يستطيعون، لأولئك المستهلكين يشكلون أذواقهم بحيث يرغبون ويجبرون أنفسهم على احتياج ما يتطلب منهم ذلك الاقتصاد أن يستهلكوه. إن أولئك المنتجين والمستهلكين هم أكثر من يحتاج أن يقدر على التفريق بين ما هو أو يمكن أن يكون قيمة أصيلة لحياتهم وازدهارهم وما يدفعهم السوق لمنحه القيمة. لكن مجتمعات السوق تجعل من الصعب على الناس في الطبقة العاملة والوسطى أن يدخلوا بهذا النوع من التأمل والتداول المشترك اللازم إن كانوا يريدون القيام بهذا التمييز باتخاذ قراراتهم اليومية. كيف ذلك؟

لدينا مؤشر أولي على كيفية إجابة هذا السؤال إذا فحصنا التاريخ الطويل

والمتشابه لتلك النزاعات التي بلغت بها المقاومة الذروة لما قدم على أنه وسائل النمو الاقتصادي أو ضروريات السوق، من المدافعين الأقدم عن الحقوق التقليدية بوجه إغلاق الأراضي المشتركة بالقرنين السابع عشر والثامن عشر، إلى النضالات اللاضية لعمال النسيج اليدوي لحماية طريقة حياتهم، للنشاطات النقابية المناضلة من أجل أجور وظروف عمل محترمة، وإلى نشاطات منظمي ومنظمات المجتمعات المحلية المدينية في مدن القرن العشرين، مثل شيكاغو وبوسطن. من بين الأمور العدة التي يجب أن تدهشنا بذلك التاريخ هو كم كان أسهل لأولئك المشاركين بهذه النزاعات أن يقولوا بوضوح وجلاء ما كانوا يناضلون ضده عما كانوا يناضلون **لأجله**، كم كان حادا ومحددا تحديدهم للمظالم، ولكن كم كان ملتبسا تبعات تلك التحديدات لأي تصور كلي وافٍ للعدالة. ولذا، بوجه التحولات البناءة والهدامة للحداثة، أولئك الأشخاص العوام شاركوا بنزاعات كهذه نادرا ما كانوا قادرين على أن يفكروا ويوضحوا لأنفسهم تصورا بديلا وافيا للتوجهات التي يجب أن يأخذها التغ2يير الاجتماعي والاقتصادي، تصور كان سيمكنهم أن يقيموا بشكل وافٍ أكثر المقولات التي طرحت بانتسابهم للحركات السياسية بمختلف أنواعها من القرن الثامن عشر فصاعدا.

كانت المشكلة أن العادات التي تسم فكر الحداثة هي عادات تجعل من الصعب للغاية التفكير بالحداثة إلا بمصطلحاتها، مصطلحات تستبعد تطبيق تلك المفاهيم المطلوبة بشدة للنقد الجذري. ولذا، فنحن نحتاج للأنماط الحديثة المتمايزة عن النشاطات المؤسساتية وعادات الفكر المضمنة بأنماط الفكر لتمكننا من إجابة مجموعتين مختلفتين من الأسئلة، الأولى معنية بالتشكلات والتشوهات المحددة للرغبات المنبثقة في سياقات الحداثة، والأخرى بطرائق التفكير بنشاطاتنا وحياتنا التي كانت معادية للحداثة بقدر ما أنه لا يمكن الاستغناء عناه لفهمها. ولكن قبل أن أحاول تقديم تفسير كهذا، علي تقديم كلمة تحذيرية، لا سيما للقراء الذين استعداهم ما هو سلبي بنظرتي للحداثة.

تاريخ الحداثة، طالما كان سلسلة من التحررات والتحريرات الاجتماعية

والسياسية من الحكم القمعي، هو بحق وبجوانب أساسية تاريخ من التقدم الأصيل المثير للإعجاب. تاريخ الحداثة، طالما كان تاريخ الإنجاز الفني والعلمي، من رفائيل إلى روثكو أو من باليسترينا إلى شوينبيرج، ومن كوبرنيكوس وغاليليو إلى فاينمان وهيجز، هو بحق تاريخ من القدر نفسه من الإنجاز الأصيل المثير للإعجاب. ولا شيء مما قلته هنا أو هناك يتضمن غير ذلك. إلا أن هذه الحداثة نفسها هي ذاتها التي تولدت بها مرارا أشكال جديدة من اللامساواة القمعية، أنواع جديدة من الإفقار المادي والفكري، واضطرابات وانحرافات جديدة للرغبات. هناك عدد من القصص المختلفة للغاية لتروى عن الحداثة، وجميعها محقة. ولكنها جميعا تقتضي سلفا إطار عمل سياسي واقتصادي متمايز.

3.3. الدولة والسوق: أخلاقيات الدولة وأخلاقيات السوق

يوجد بقلب قصة السياسة الحديثة سردية لصناعة واستدامة الدولة الحديثة، بينما قصة الاقتصاد الحديث هي صناعة واستدامة الأسواق الحديثة، إلا أن هاتين القصتين تندمجان معا جزئياً بالقرن العشرين مع انبثاق لفياثان جديد، «الدولة- السوق»، وإن كان هذا الانبثاق عليلا بالأغلب. أول اللفياثانات الأوروبية، الدول- الأمم [أو ما تعرف عموماً بالدول القومية]، كانت متمايزة عن أشكال الحكم القروسطية التي سبقتها بالادعاء الناجح بكل حالة بوجود سلطة علمانية مركزية واحدة تحتكر استخدام القوة المسلحة لفرض النظام ضمن أراضيها، والدفاع عن حدودها، وفرض الخدمة العسكرية على أتباعها، وبسلطة إصدار العملة وفرض الضرائب على الأتباع. إن الدولة هي التي تحدد وتصوغ القانون، وسلطاتها بصياغة القوانين تمنحها ممارسة للسلطة يمكن مدها بلا حد، من تأسيس أو تفكيك الدين إلى تنظيم التجارة، من تأسيس البنوك المركزية إلى افتتاح الخدمات البريدية، وما وراء ذلك لطيف واسع من الإجراءات التعليمية والرعوية الاجتماعية. لا يمكن الاستئناف بوجه أحكام المحاكم القانونية العليا للدولة.

مع توسيع حكومات الدول- الأمم الحديثة لممارسة سلطاتها، أصبحت

مؤسسات معقدة، مجموعة من الأجهزة التي تعمل بطرق مختلفة للغاية، بحيث أن تلك الوزارات التي توجه القوات المسلحة لديها مجموعة معينة من المهمات، وتلك التي تتعامل مع الشؤون المالية مجموعة أخرى، وتلك التي تدير العدل مجموعة ثالثة، وتلك التي تتناول الشؤون الرعوية أو التعليمية رابعة، وهكذا. الحكومة مركزية بقدر ما هي متغايرة، ترجع لسلطة واحدة، لكنها دوماً قادرة على توليد نزاع داخلي. المطلوب لتوحيد حكومات كهذه، لتعمل بكفاءة، أمر ذو حدين: تعزيز نظام بيروقراطي تراتبي داخل وبين أجهزة الحكومة، وإملاء مدونة قواعد سلوكية على أولئك الذين يديرون وأولئك الذين يعملون بهذه الأجهزة، مدونة يمكن أن تعرف باسم «أخلاقيات الحكم». تلك المدونة عليها أن تصف الأداء الأمثل للواجبات لكل دور بعينه ومنع المحسوبية والفساد. التجرد عن الذات هو علامة البيروقراطي الذي يعمل لدى الدولة. لا يجب أن يكون هناك فرق لأي مفتش ضرائب أو مدعٍ عام تمت إحالتك. ولكن لاحظ الآن الفرق بين ما تتطلبه «أخلاقيات الدولة» من هؤلاء الموظفين ما تتطلبه من أسيادهم، من أولئك الذين يحكمون.

مهمتهم المعينة هي تعزيز خير ومصالح الدولة، كما يفهمونها. هذه المصالح هي مصالح عامة، مصالح يتمتع بها الأفراد وتخدم جوهريا مقاصدهم، لكنها مصالح لا يستطيع أولئك الأفراد تحقيقها بدون شكل ما من التنظيم السياسي. هذه المصالح تتضمن توفير الطرق ووسائل النقل والتواصل وإصلاح نظم التعليم العام، ولكن فوقها وقبلها مصالح القانون والنظام، مصالح العملة المستقرة، ومصالح الأمن القومي. لتحقيق تلك المصالح، يجب أن يكونوا مستعدين لاستخدام أي وسيلة مطلوبة، بينما يتظاهرون بأنهم يستخدمون فقط الوسائل التي ينظر لها على أنها مقبولة أخلاقيا. أفضل من يخدم هذا المتطلب هم أولئك الذين يستعملون الوسائل المقبولة أخلاقيا، باستثناء بعض الحالات النادرة، التي يظهرون بها مهارتهم بفنون الكذب الناجح وإخفاء مسؤوليتهم عن، لنقل، فنون الوحشية، مبررين ما يفعلونه لأنفسهم ولبطانتهم باللجوء لما يعدونه العواقب المحتملة لو لم يتصرفوا على ما هم عليه. قد تبدو «أخلاقيات الدولة»

غير متسقة، إذ أن طرح مسلماتها تماماً بوضوح قد يجعل البعض يفترض سلفا وجهة نظر من زاوية «الغاية تبرر الوسيلة»، بينما قد ينطلق البعض من زاوية «موقعي الاجتماعي وما يتبعه من مسؤوليات». ولكن، علينا أن نتذكر مسلماتها لا تنطبق على الفاعلين الأفراد كما هم، وإنما على الفاعلين الأفراد كمتولي أدوار معينة تماماً، ومسؤولين أمام أولئك الذين تمنحهم أدوارهم السلطة. يواجه الفاعلون هذه المسلمات كمتطلبات بتعاملاتهم اليومية وغالبا لا يطرحون كثيراً أو أيا من الأسئلة حول الاتساق.

مع تطوير الدول الحديثة لسلطاتها المدهشة، أصبح جليا لكل من والحكام والرعايا أن تلك السلطات، قسرية أو غير ذلك، يمكن أن تمارس بنجاح على المدى الطويل فقط إن كانت الدولة معترفا بها كشرعية من الغالبية العظمى من الرعايا. ولذا، طرحت قضية مركزية من النظرية السياسية أسئلة صعبة على الممارسة السياسية، وأصبحت الثورات الأمريكية والفرنسية، بالقرن الثامن عشر، تذكيرات أزلية لهذه الحقيقة. كانت هناك مقولتان نظريتان فائقتا الأهمية. الأولى هي أن سلطة ونفوذ الدولة كانت مبررة منطقيا بسبب المنافع التي توفرها الدولة للرعايا. هناك عقد ضمني، بأفضل الصياغات لهذه الفكرة، يوافق الرعايا بحسبه على احترام القوانين المفروضة من الحكام وعلى التوافق على إنفاذها مقابل تلك المنافع. إلا أن ما يقوض حتى هذه الصياغات ليس التشكك حول فكرة العقد نفسها، وحسب؛ بل حقيقة أنه، حتى إن كانت هذه السلطة والنفوذ للدولة مبررة، فالعديد جدا من الرعايا افتقدوا، وما زالوا، لهذا التبرير. المنافع الممنوحة لأكثر المتعرضين للاستغلال والقمع ضئيلة جدا.

هناك مقولة ثانية تبدو أكثر مصداقية عند الوهلة الأولى. إنها تقول إن سلطة نفوذ الدولة شرعية طالما كانت الحكومة تعبر عن رغبات وخيارات المحكومين. إذا كانت تصرفات الحكومة تجري بحسب ما يريدها المحكومون، ففرض وإنفاذ القوانين على المحكومين ليس فرضا وإنفاذا من قوة غريبة عنهم، وإنما شكلا من الحكم الذاتي. كيف يمكن تحقيق هذا الحكم الذاتي؟ بإعطاء المحكومين سلطة اختيار من يحكمهم، بعد أن يكونوا قادرين على النظر أي المرشحين

للمناصب السياسية العالية هو الأحسن تمثيلا للسياسات والبرامج التي يريد المحكومون أن يروها موضع التنفيذ. وعليه، تُمأسس سلوكيات الخيار الجماعي على شكل انتخابات، والحكومات المنتخبة تعتبر شرعية طالما كان كل مواطن بالغ مخولا بالتصويت وكان هؤلاء البالغون أنفسهم متمتعين بحقوق حرية التعبير والتنظيم التي تسمح لهم باقتراح والنظر بالبرامج والسياسات المنافسة. النضال لتحقيق هذه المثل الديمقراطية الليبرالية كان بالطبع نضالا طويلا، وأنا هنا أنظر فقط بالمنتج النهائي لها بالقرن الحادي والعشرين. ولكن من المهم السؤال حول هذا المنتج: كيف توزع السلطة حقيقة بالديمقراطيات الليبرالية؟ الإجابة: بطرائق غير متساوية بشدة، بل ببشاعة.

دستوريا، تفرض المجتمعات الديمقراطية الليبرالية نوعا بعينه من المساواة. كل فرد بالغ يملك صوتا واحدا بالانتخابات ولا يوجد أحد لديه أكثر من صوت. كل فرد بالغ يملك الحرية بالترشح للمناصب العامة. ولكن عندما يختار الأفراد بين مرشحي المناصب العامة والسياسات والبرامج التي يطرحونها، فهم لا يحددون مجموعة البدائل التي يختارون من بينها. هذه البدائل تحددها جماعات ضمن الأحزاب السياسية الكبرى، تلك التحالفات من جماعات المصالح التي تحدد أجندة السياسة الوطنية. أولئك الذين يلعبون دورا بتحديد تلك الأجندة يساهمون بتشكل السياسات والبرامج بواحدة من أربع طرائق. إنهم قادرون على حشد الأصوات حول مجموعة بعينها من القضايا؛ أو يملكون الخبرة بمساحة معينة من السياسات، أو الاقتصاد، أو، لنقل، الدفاع؛ أو يجيدون فنون العرض السياسي عبر وسائل الإعلام الجماهيري؛ أو أنهم الأفراد أو المؤسسات التي تقوم بمساهمات مالية كبيرة للأحزاب، أو لجماعات المصالح، أو للمرشحين. وبما أن المال هو الذي يشغل أولئك المساهمين بالطرائق الثلاثة الأولى، فالمال هو الأكثر أهمية بضمان الاستماع، بشكل مباشر أو غير مباشر، لأولئك المؤثرين بتحديد البدائل الذين يسمح للناخبين بالاختيار من بينهم. ما لا يناقش علانية هو ما إن كانت البدائل المناقشة **بالفعل** هي البدائل التي يجب أن تناقش.

ما وصفته توا، وإن بإيجاز بالغ، هو كيف تؤدي التفاوتات المالية والتعليمية، بالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، الملتزمة ظاهريا بالمثل السياسية المساواتية، لتفاوتات سياسية ضخمة. ما يوفره المال والتعليم هو العضوية بأحد مجموعات النخب المتشابكة، النخب السياسية والمالية والثقافية والإعلامية. غياب المال وغياب الإعلام لا يؤدي فقط للإقصاء من عمليات صنع القرار، بل يؤدي كذلك للعجز عن التعلم، من الآخرين ومعهم، لكيفية مساءلة الوضع القائم. لكن هذا بالطبع ما يجب تعلمه من أي شخص يسعى لتأسيس أشكال الحياة العامة التي يمكن بها ترتيب وتحقيق المصالح بشكلها الصحيح، أثناء العيش والتصرف بالمجتمعات التي توزع بها السلطة السياسية بالطرائق التي وصفتها. توزيع السلطة السياسية يعتمد، كما أشرنا سابقا، على توزيع السلطة الاقتصادية والمالية، التوزيع المعتمد على السوق. ولذا، أنتقل من النظر بالدولة إلى النظر بالسوق.

علاقات السوق كذلك علاقات مجردة عن الذات، علاقات بين المشترين والبائعين. علاقاتهم هي علاقات تعاقدية بين الأفراد أو المؤسسات [من ناحية] والمؤسسات الأخرى [من الناحية الأخرى] قائمة على عقود بين الأفراد. تكمن السلطة لدى ممتلكي رأس المال، إذ أن امتلاك رأس المال يعني القدرة على القرار الذي يتخذه الاستثمار. ما يحدده الاستثمار هو كيفية وحيثية استغلال العمالة ومهارات المدراء. لذلك، تقوم الأسواق على التفاوتات، ومن أهم الميزات الفكرية والشخصية المقدرة بشدة هي تلك التي تتيح للبعض تجاوز الآخرين بالاستحواذ على الأرباح وتحقيق المزيد منها. وعليه، فالتكاثر، **البليونيكسيا**، سمة مقدرة بشدة، لكن من المهم أن ندرك، إذا كنا نريد فهم «أخلاقيات السوق»، ان التكاثر ليس مجرد سمة، بل واجبا كذلك. يدين الأفراد لأولئك الذين استثمروا بمشاريعهم لتضخيم عائد استثماراتهم. أيضاً، فالتكاثر ليس السمة المقدرة الوحيدة. العلاقات التعاقدية، بما فيها علاقات السوق، يجب أن تستدام بدرجة عالية من الثقة بين الأطراف المتعاقدة، حتى عندما يكون من الممكن إنفاذ بنود العقد بالعقوبات القانونية. تكاليف اللجوء للقانون، أيضاً،

مرتفعة للغاية والمنافع الناتجة عن الثقة وصدق الوعد كبيرة بما يكفي لتجعل من المستحيل على القانون أن يحل مكان «أخلاقيات السوق»، في أمر مؤسف للمحامين.

إذن، نجد أن مبادئ «أخلاقيات السوق»، كما «أخلاقيات الدولة»، تجمع أوامر ذات صفة قصوى مع أوامر لاحترام قواعد بعينها بغض النظر عن عواقبها. وكما في «أخلاقيات الدولة»، من يجرّد هذه الأوامر من سياقاتها، سيتعرض لمهمة طرحها بشكل متسق، وسيستطيع فعل ذلك بأكثر من طريقة. ولكن مع مواجهة الأفراد لهذه الأوامر كمتطلبات في تعاملاتهم الاقتصادية والمالية اليومية، فغالبا لا يطرحون الأسئلة حول الاتساق. ما يجب ملاحظته بهذه المرحلة هو أن الدولة الحديثة، كما تطورت بالقرنين التاسع عشر والعشرين، تتطلب «أخلاقيات الدولة» لتؤدي وظائفها بفعالية، مثلما أن الأسواق، محلية ودولية، لا يمكن أن تؤدي وظائفها بفعالية لولا «أخلاقيات السوق». ولكن يجب ملاحظة أن كليهما، وبجانب مهم، محاكات تهكمية للأخلاقيات. قبل أن نفهم سبب ذلك، علينا أن نشير لسمتين بارزتين بسياسة واقتصاد الحداثة المتقدمة.

لقد تحدثت سابقا وكأن الدولة، على الأقل حتى وقت قريب، كانت أمرا ما، والسوق أمرا مختلفاً نسبيا عنه. ولكن بالطبع كانا دوماً مترابطين بعدة طرق، مع عدم لعب الحكومة تقريبا لأي دور بالتنمية الاقتصادية ببعض الأزمنة والأمكنة، ودورا كبيرا لا يستغنى عنه بأزمنة وأمكنة أخرى. هناك شكل ما من القصة يجب سرده حول بريطانيا العظمى، وشكل آخر عن ألمانيا، ولكن شكل آخر عن اليابان، وهكذا. ولكن، بالنصف الثاني من القرن العشرين في كل بلد رأسمالي كبير، أصبحت العلاقات المعقدة بين الدولة والسوق متقاربة بطريقة ليست متمايزة للغاية، بل تجمعهما معا مرة واحدة: قروض من البنوك مضمونة من أجهزة الدولة، أجور مدفوعة من شركات معتمدة على العقود الحكومية، ضرائب مدفوعة لتقديم إعانات لشركات توفر الوظائف، مدارس وجامعات ذات مناهج مصممة لإنتاج قوة عاملة مفيدة وسهلة الاستعمال وتطرح أبحاثا يمكن دعمها فقط لأن منتجاتها قد تفيد النمو الاقتصادي، وهذه فقط بعض الأمثلة الأبسط.

بهذا، يجد الأفراد أنفسهم بأوضاع تترك بها أسئلتهم العملية المطروحة دون إجابة من قبل «أخلاقيات الدولة» و«أخلاقيات السوق»، أسئلة يمكنهم السعي لها فقط كفاعلين أفراد، أسئلة تترك توصيفات أدوارهم الاجتماعية، مهما كانت، دون إجابات. نظرا لأن الدول التي يوجدون بها كمواطنين والأسواق التي يشاركون بها على ما هي عليه، فهذه الأسئلة ستلعب دورا بارزا بقضية العلاقات بين تلك المبادئ توعز بتضخيم خير حقيقي أو مفترض ما وتلك القواعد التي تحلل أو تحرم أنواعا بعينها من السلوك، لا تراعي كثيراً أو أيا من العواقب. كيف يمكن للأفراد الذين يطرحون هذه الأسئلة المتابعة؟ سيتربون على الاعتقاد أن هذه قضايا يجب التعامل معها تحت ترويسة «أخلاق الحداثة» ذات المبادئ المتمايزة المستقلة السابقة لمبادئ الحياة السياسية والاقتصاد. «أخلاق الحداثة» لن ترشدهم لأي الأهداف عليهم السعي، ولهذا ستترك لهم بعض الأسئلة الرئيسية بنهايات مفتوحة. ما ستفعله هو أنها ستفرض قيودا على كل من اختيار أهدافهم والوسائل التي قد يكيفونها لتحقيق تلك الأهداف. ستفعل ذلك بفرض قيود على الطرائق والمدى الذي قد يحاولون به تلبية رغباتهم وتوسيع مصالحهم. بذلك، لا غنى عن «أخلاق الحداثة» لعمل «أخلاقيات الدولة» و«أخلاقيات السوق»، إذ أن الأفراد يمكنهم أن يعملوا فقط مثلما تطلب منهم الحداثة أن يعملوا، إن كانت رغباتهم معبرا عنها ومحتواة ومرتبة بطرائق بعينها. ما الموجود بالرغبات الحديثة ويتيح لها أن تُعبر وتُحتوى وترتب هكذا؟

4.3. الرغبات، والغايات، وتضاعف الرغبات

الرغبات، كما أشرنا سلفا، تجد مواضعها ضمن حيوات قائمة على احتياجات ونشاطات ومسؤوليات ومتع الأفراد والعائلات والجماعات الأخرى، ولن نعرف التفكير برغباتهم ما لم نستطع التفكير بشكل صحيح باحتياجاتهم ونشاطاتهم ومسؤولياتهم ومتعهم، والعلاقات بينها. ما يحتاجه الأفراد هو ما لن يستطيعوا بدونه، في حياة الراشدين، أن يشاركوا بتلك النشاطات ويتولوا المسؤوليات التي تسم الفرد كامل المشاركة بمجتمعه. احتياجاتهم ليست احتياجات بيولوجية

وحسب. إن الأفراد الذين ينظر لاحتياجاتهم أنها ملباة يحتاجون أيضاً أن يستمتعوا ببعض جوانب حياتهم وأن يجدوا مغزى ومقصدا في نشاطاتهم. لهذا، من المهم ما هي التوجهات والمشاعر والرغبات المستخرجة أثناء ممارستهم روتينهم اليومي، بينما يلبون احتياجاتهم، ويشاركون بالنشاطات، ويتولون المسؤوليات، ويسعون للمتع. لنبدأ بالاحتياجات.

الاحتياجات التي يمكن تلبيتها بسهولة لا تُلحظ، بينما قد يؤدي إدراك الاحتياجات، لا سيما الاحتياجات الأساسية المعرضة لخطر عدم التلبية، لإيقاف الوعي بكل شيء آخر تقريبا. وهذا حال احتياجات شديد الشعور بالجوع، بالبرد، الوحيد درجة اليأس. تلعب رغبة عدم ترك العمل دورا مختلفاً للغاية بحياة أولئك الذين تلبى احتياجاتهم الآن جيداً ولكن، مثلاً، قد تكون ثلاثة أسابيع من البطالة كافية لجعل خوف عدم التلبية خوفا واقعياً عن الدور الذي تلعبه، مثلاً، بحياة أولئك الموظفين المقتدرين ذوي المدخرات، الذين يرغبون حتما أن لا يتركوا العمل ولكنهم ليسوا مسكونين بأي شيء يشبه تلك المخاوف نفسها. ماهية رغبة عدم ترك العمل تعتمد أيضاً جزئياً على نوع العمل المقصود، سواء أكان مكررا حد الملل ومضجرا، ويقوم به الشخص فقط لعدم وجود عمل آخر، أو إن كان جذابا ومجزيا، ربما صعبا، لكنه يعلّم أحياناً. (كل العمل المستحق بالطبع ممل أو صعب بلا مقابل أحياناً). الحاجة للرفقة تماثل الحاجة للعمل بكونها عدم محسوسة عموماً طالما كانت ملباة. المتزوجون السعداء، والراضون جنسيا، وذوي الأصدقاء الطيبين، والذين تعلموا كيف يكونون وحدهم لا يشعرون برغبتهم بالآخرين كعجز يمكن أن يصبح معاناة، عجز يمكن أن يصبح بتحولات الرغبة مصدرا لخيالات تشوش وتفسد العلاقات نفسها التي يريدونها بشدة.

النشاطات أيضاً قد تجذب أو تفشل بذلك بطرائق متنوعة. انظر لتوجهات العمال اليابانيين في مصانع السيارات قبل وبعد الإصلاحات التي قام بها المصنعون اليابانيون متأثرين بمنظّر الإدارة الأمريكي المستفرد، ويليام إدواردز ديمنغ (W. Edwards Deming). قبل ذلك، كان معظم العمال يخضعون لروتين

بلا عقل على خطوط الإنتاج، كما في المصانع الأمريكية خلال الفترة نفسها، حيث كان كل عامل يشارك بصناعة جزء من كلّ يُجمع لاحقاً، وكان عملهم يتابع من حيث الجودة على يد مراقبين. بعد ذلك، أصبح العمال أعضاء في فرق، كل فريق منهم مسؤول عن صنع سيارة بعينها، بأخذها عبر كل مراحل الإنتاج، بحيث يصبح تميز المنتج النهائي هدفا لنشاطهم التعاوني ومسؤوليتهم. قبل ذلك، لم يكن عملهم أكثر من مجرد وسيلة لتأمين معيشتهم وأسرهم. بعد ذلك، أصبح عملهم موجها نحو غاية يمكنهم أن يجعلوها غايتهم. قارن مع هذا التباين الذي رصده عالم الاجتماع البريطاني توم بيرنز (Tom Burns)، بين توجهات ونشاطات أولئك المشاركين بإعداد البرامج التفزيونية لهيئة الإذاعة البريطانية (BBC) في السنوات الأولى التي كانت بها هذه البرامج تُنتج، وتوجهاتهم ونشاطاتهم بعد بضع سنوات.

في الفترة الأولى، ما لاحظه بيرنز هو فهما مشتركا لا يمكن إنجازه من أفراد موهوبين من مختلف الأنواع، بحيث أن «المهندسين، ومبدلي المشاهد، والمخرجين، والممثلين، ومديري الأرضية، والعمال، ومشرفي الإضاءة، والمحاسبين، والمصورين، والسكرتاريين»، ومن على شاكلتهم كانوا قادرين على التلاؤم مع نشاطات الآخرين والتعامل مع لحظات الطوارئ أو الانهيارات على أنها «علامات للأداء الفوري للمهمات المناسبة والإلزامية»[1]. قارن بيرنز هذا الحشد لكل من الروتين المعقد والارتجالات الأبداًعية لخدمة غاية مشتركة مع تلك المتحققة من الفرق الجراحية في غرف العمليات ومع «طواقم الصيد وأطقم الممثلين أو البهلوانيين أو الموسيقيين»، مؤدية بكل من الحالات لعمل بغاية الجودة[2]. ولكن عندما عاود بيرنز زيارة القناة بعد بضعة أعوام، كان هناك تراجع ملحوظ بالجودة وتغير ملحوظ بالتوجه. بينما وفر الإداريون والمدراء سابقا مساحة وموارد لأولئك المشاركين بإنتاج البرامج لتحقيق الغايات المشتركة

---

(1) Tom Burns, *Explanation and Understanding: Selected Writings, 1944-1980*, Edinburgh University Press, 1995, p. 17.

(2) المصدر السابق، ص18.

التي جعلوها غاياتهم وتوجيه الوسائل لتحقيق تلك الغايات، كان الإداريون والمدراء الآن يفرضون غاياتهم هم ويملون الوسائل التي يعتبرونها هم ملائمة. حول نشاطات أولئك العاملين في المرحلة السابقة، قال بيرنز «لم يبد أي منهم مدارا»[3]. حول نشاطات أولئك العاملين في المرحلة التالية، كان واضحا أنها تراجعت بالجودة فقط لأنها أصبحت مدارة.

إذن، نجد بظرفين ثقافيين مختلفين للغاية، الياباني والبريطاني، بعمل يستغل تقنيات مختلفة للغاية، تقنيات تصنيع السيارات وتقنيات التلفاز، التباين نفسه بين نوعين من النشاط: نمط ممارسة يستطيع به العمال السعي لغايات اعتبروها هم أنفسهم مستحقة، وبسعيهم لها ألزموا أنفسهم بمعايير تميز جعلوها معاييرهم، والآخر تنظيم نشاط يتم به توجيه عملهم نحو غايات تفرض عليهم بها غايات مدرائهم وإدارييهم. في الحالة الأولى، تقع المسؤولية الأساسية لجودة المنتجات النهائية للعمل على العمال، الذين يعاملون كفاعلين ذوي قدرات عقلانية وجمالية، حتى وإن كانت عمالتهم ما زالت مستغلة. في الحالة الثانية، المسؤولية الأساسية تقع على المدراء والإداريين، والعاملون المنتجون يعاملون كوسائل لغايات المدراء والإداريين.

في نشاطات النوع الأول وخلالها تُملى الرغبات وتتحول. تقوم التمييزات بين مصالح حقيقة وظاهرية، بين مواضع رغبة يملك الفاعلون سبباً حسناً للسعي لها ومواضع رغبة يجب أن توضع جانبا إن كان التميز يجب أن يتحقق. المشاعر تتحول مع تغير ما يهتم به الفاعلون. ما يريه الفاعلون لأجل أنفسهم ومنها ولأجل الآخرين ومنهم لم يعد كما هو عليه. يصبح العمال الأكثر خبرة معلمين. يصبح المدراء متخذي قرار. على النقيض، فالنشاطات من النوع الثاني لا تستطيع التفاعل مع مشاعر كهذه. إنها بأفضل الأحوال وسائل لغايات متجاوزة للعمل، وسائل ربما من أجل تحصيل راتب يجعل الحياة خارج العمل، حياة المستهلك، أكثر إرضاء. وكما هو الحال مع العمل، كذلك هو مع وقت الفراغ:

---

(3) المصدر السابق، ص17.

التناقش الرئيسي بين نشاطات تملى بها وخلالها الرغبات وتتغير، ونشاطات تنتزع بها الرغبات وتتوجه نحو مواضع بطرق تفضي لربح هذا المشروع أو ذاك. تاريخ الإعلان والعلاقات العامة كثيراً ما كان تاريخ تضليل الرغبة.

لننتقل الآن من النشاطات إلى المسؤوليات، لا سيما المسؤوليات التي نملكها نحو الآخرين الذين عليهم التعلم منا كيف يوجهون حياتهم هم، وعلى رأسهم أطفالنا، وكذلك تلاميذنا، إن كنا معلمين، والمتدربين لدينا، إن كنا عمالا ذوي خبرة. السؤال هو: ماذا نريد منهم أن يريدوا؟ كيفية إجابتنا للسؤال تعتمد جزئياً على ما إن كان تحملنا للمسؤولية زائدا أم ضئيلا، على كم نستطيع تصور وتخيل طريقة ممكنة للحياة لأولئك الذين نتحمل مسؤوليتهم تتيح لهم ممارسة قدراتهم العقلانية وغيرها بشكل وافٍ أكثر. لكن قدرتنا على تصور وتخيل بدائل كهذه يعتمد بدوره على كيفية فهمنا لوضعنا الحالي. هكذا كان الحال بكل فترات التاريخ الماضي للحداثة حيث انتزع تصور متخيل لطريقة بديلة للحياة رغبات لتحقيق تلك الطريقة بالحياة. وقد كان مميِّزا للحداثة توليد سلسلة من هذه التصورات، بعضها كان واهيا ووهميا، والآخر راسخا وواقعياً. لهذا، يلعب المنظرون الذين يوفرون، أو يبدو أنهم يوفرون، إجازة لهذه التصورات دورهم المهم بالتاريخ الاجتماعي والسياسي للحداثة.

ما أؤكد عليه هو المصادر المتعددة والمتغايرة للرغبة في ثقافات الحداثة، وما يترتب عليها من رغبات متعددة ومتغايرة. يتضح هذا بأكثر ما يتضح عندما ننتقل من النظر بالاحتياجات والنشاطات والمسؤوليات إلى النظر بالمتع. اتسمت الحداثة منذ مطلع تاريخها بكل من مدى وتنوع المتع التي أتاحتها وفئات السكان المتزايدة الذين أتاحت لهم هذه المتع. متع الفنانين والعلماء والمخترعين والصناع التقنيين تتوافق مع متع أولئك الذين ينظرون لرسومهم أو يستمعون لموسيقاهم، ويُدهشون بأبدأَع مصنوعاتهم. متع أولئك الذين يلعبون ألعابا مختلفة ككرة القدم والكريكت والشطرنج بمهارة كبيرة تتوافق مع متع أولئك المشاهدين الذين يجمعون تقديرهم لتلك المهارات مع إخلاص المشجعين. يتنافس المسرح مع القاعة الموسيقية، [الممثلون] هنري إيرفنج مع

ماري لويد، [الموسيقيون] كاثلين فيرير مع فرقة البيتلز، القطع الموسيقية غير المنتظمة مع عروض الهارد روك الصاخبة، على جذب الانتباه. الرغبات للتميز بكل هذه المجالات والرغبات بالاستمتاع بأعمال أولئك الذين يتميزون بها متعددة ومتغايرة ككل المجالات الأخرى.

إن هذا الغنى الثقافي للحداثة الرأسمالية عادة هو ما يبهر أكبر معجبيها، معميا إياهم عن محدداتها وفظائعها، وعلى رأسها بنى اللامساواة، وطنيا وعالميا، الحاكمة على العديد بالفقر والجوع والإقصاء من الثراء الثقافي للحداثة. ولكن حتى أولئك غير المحكومين والمقصيين بهذه الطريقة عادة ما يعانون أيضاً من حرمان ما، حرمان عادة أيضاً ما يكونون غير مدركين له. إنهم غير متعلمين ما يكفي لكيفية اتخاذ الخيارات.

5.3. هيكلة الرغبات بالمعايير

ثقافات الحداثة هي ثقافات تتضاعف بها مواضع الرغبة، ومعها الرغبات. ولكن مع تضاعف الرغبات تأتي الحاجة لاتخاذ القرارات. لأي الرغبات علي إعطاء الأولوية؟ أي الرغبات علي معاملتها كواقعية وأيها كأمنيات فارغة؟ كيف علي التجاوب مع نزاعات الرغبة؟ يحصل أنني أريد هذا وهذا وهذا، لكن سعيي لأي منها سيمنعني من تحقيق الأخرى. ومهما كان الذي سعيت له، فقد أصبح مسكونا بندم شديد لفقداني الآخرين. إذن، كيف علي الاختيار وكيف أصبح متأملا عند اتخاذي الخيارات؟ تطرح أسئلة مرتبطة كهذه عندما تتصاعد احتمالية النزاعات مع الآخرين، لأنني إذا تصرفت لتلبية رغبتي فسأتدخل مع أو أثبط محاولة لتلبية رغبتك. إذن، كيف علي التفكير بالعلاقات بيني وبين الآخرين، بحيث آخذ بحسبان كافٍ رغبات الآخرين بقدر رغباتي؟

هنا يصبح ما قيل سابقا عن التعلم بالطفولة (الفصل الأول، الباب السادس) ذا صلة. من البديهي أن الأطفال يتعلمون من والديهم، ومن البالغين الآخرين، ومن إخوتهم الأكبر أي أنماط اتخاذ الخيارات في عالم الكبار

خاصتهم مقبولة وأيها لا. إن رغبتهم بالقبول من ذلك العالم والدخول إليه عموماً ما تكون إعادة الإنتاج غير المتأمل لما يعتبرونه توجهات وخيارات سكان ذلك العالم. ولذا، يستمر هذا، بدرجة ما، عندما يباشرون بالأدوار والمكانات التي سيتولونها فصاعدا، بالمدرسة، وبمكان العمل، وبنشاطاتهم الترفيهية، وبالزواج، وبتنشئتهم أطفالهم. لكن هذه «الدرجة ما» مهمة، وهذا لسببين. الأول حقيقة عن كل الثقافات. تشكل الأدوار الأفراد، ولكن الأفراد يشكلون الأدوار أيضاً. الأفراد الذين يجدون أن الأدوار التي يتولونها، ربما مجبرين على توليها، لا تتيح لهم التعبير عن، ناهيك عن تلبية، بعض رغباتهم قد يستجيبون بطرائق عدة. بتعريف أنفسهم بالدور، قد يجدون طريقة للتبرؤ من الرغبة. بتعريف أنفسهم بالرغبة، قد يناضلون، ربما ينجحون وربما لا، بإعادة صنع الدور.

السبب الثاني حقيقة عن ثقافات الحداثة. إن الفاعل الفرد، كما يفهم أولئك الذين يتخذون وجهة نظر الحداثة، كفاعل فرد هو من يعبر عن رغباته من خلال اتخاذ خياراته. بهذا أعني أمرا أكثر ومختلفاً عن أن الأفراد كافراد مسؤولون عن خياراتهم وعن التعبير عن رغباتهم ويمكن أن يُحاسبوا عليها، أمرا كان هو الحال أيضاً في الثقافات ما قبل الحديثة. ما يميز الحداثة هو الإصرار على أن المعايير التي يجب على الأفراد الاسترشاد بها عند اتخاذ خياراتهم والتعبير عن رغباتهم تملك السلطة فقط طالما كان الاعتراف بهذه السلطة متوافقا مع تأكيد استقلالية الفاعل الفرد بالاعتراف بها. بضوء أي المعايير، إذن، يجب على الأفراد اتخاذ خياراتهم بين مواضع الرغبة المتعددة؟

إنهم يحتاجون بشدة بطريقة ما لترتيب تلك المواضع، لتقرير أي منها يملك الأولوية بهذا النوع من الظروف وأيها في ذاك، لكن أحد سمات ثقافات الحداثة، لا سيما الحداثة المتقدمة، هي الاختلاف الجذري حول كيفية إتمام هذا. كل مقولة حول كيفية تصور مواضع الرغبة، ناهيك عن ترتيبها، تُعتبر متنازعا عليها. استحالة التوافق العقلاني حول وجود أي شيء كالخير أو الصالح البشري، ناهيك عن ماهيته، أمر مسلم به بشكل واسع في سياسة وأخلاقيات الحداثة. الأمر متروك لكل فرد لاتخاذ قراراته حول كيفية تشكيل حياته على

أساس أي من القناعات التي وصل إليها. ومن سمات الحداثة الديمقراطية الليبرالية هو التأكيد على أن الدولة عليها أن تكون، قدر الإمكان، محايدة بين التفسيرات المتنافسة للخير أو الصالح البشري، بين التصورات المتنافسة حول أي من طرائق الحياة هو الأحسن للإنسان. ما يهم أجهزة الدولة هو تنظيم ومنع النزاع الضار بالحالات التي يعرقل أو يثبط بها سعي فرد أو مجموعة لتلبية رغباتهم أفرادا أو مجموعات أخرى بسعيهم لتلبية رغباتهم، إذ أن هذا النزاع عرضة دائما لتوليد اضطراب أهلي وحتى، بأسوأ الأحوال، حرب أهلية.

يحقق الأفراد النجاح جوهريا، أو ما يعد نجاحا من أعضاء النخبة الاقتصادية والمالية والسياسية وغيرها من النخب، بالتنافس الناجح مع الآخرين بطرائق عدة: تعليميا، وبتأمين التعيينات والترقيات بمكان العمل، وبالاستحواذ الاقتصادي والمالي، وبتحقيق التأثير أو النفوذ السياسي. أن تكون ناجحا هو أن تتنافس بطريقة تتحقق بها تفضيلات الشخص عدا تفضيلات الآخرين. ولذا، يتعلم الأفراد التعامل مع بعضهم كفاعلين عقلانيين معنيين بتعظيم تلبية تفضيلاتهم تنافسيا، سواء في معاملات السوق، أو في مساحات السياسة، أو حتى بعلاقات ونشاطات حياتهم الخاصة، ويستطيعون تحقيق ذلك ببعض الأمن لأن القانون يوفر إطار عمل مستقرا يمكنهم به التفاعل مع بعضهم، سواء كفائزين أو ضمن الخاسرين الأكثر. ما يمنعه القانون هو استخدام أنواع بعينها من الوسائل، وسائل تستخدم القوة والغش، لتحقيق غايات النجاح التنافسي. لكن القانون يفعل أكثر من ذلك. مثلاً، بتحديد الشروط التي يجب أن تتوافق معها العقود وبتحديد ما يجب أن يتم لتلبية متطلبات هذا النوع من العقود أو ذاك، يجعل القانون تصرف الفاعلين الساعين لتضخيم تفضيلاتهم أكثر قابلية للتوقع من بعضهم البعض من الحالات التي لا يوجد بها.

ولذا، يتهيكل النشاط، بمجتمعات الحداثة، بعدد من مجموعات المعايير، بما فيها تلك الموصوفة من «أخلاقيات الدولة»، والموصوفة من «أخلاقيات السوق»، والمفروضة بالقوانين. هذه المعايير تشكل العديد من رغباتنا وتوجهاتنا وتوقعاتنا. إنها تسمح بأن بعض أنواع الرغبات قد أو يجب أن تجد تعبيرا عنها

بأفعالنا، لكنها تتطلب أن تُكبت أخرى أو تقمع أو يعاد توجيهها. إنها تتطلب منا اتخاذ أنواع بعينها من التوجه نحو رغباتنا وعن تعبيرات الآخرين لرغباتهم. وهي تقدم لنا، طالما كانت ناجحة بتشكيل رغباتنا وتوجهاتنا، بأسس لتوقعاتنا عن الآخرين. بدون تلك المعايير، ستكون العديد للغاية من رغباتنا وتوجهاتنا مخلة بتأثيراتها بين الحين والآخر، أحياناً مثبطة للآخرين، وأحياناً مؤدية لتصرفات ضارة أو حتى مدمرة ذاتيا. ولكن هذه المعايير غير كافية بذاتها، لسببين.

الأول هو أن هناك العديد من المساحات بحياتنا التي يتركها القانون مفتوحة أمام العديد من الاحتمالات للسعي بشراسة وتنافسية لتلبية رغباتنا. الثاني هو أنه حتى عندما وحيثما يكون القانون فعالا بتهذيب الرغبة لدرجة ما، فهذا فقط عندما ولأن التوافق مع القانون مستدام بإجماع أخلاقي من أولئك الخاضعين له، إجماع مؤسس على مجموعة من المعايير الأخلاقية التي تشربها الفاعلون عموماً، بحيث أن المحددات التي يرسمونها للتعبير عن رغباتهم تنبثق بشكل أساسي من موافقة داخلية لا عقوبات خارجية. هذه حقيقة تنطبق على كل النظم الثقافية والاجتماعية المستتبة والمستقرة، والحداثة ليست استثناء عنها. المميز بالحداثة هو الأخلاق المحددة التي تلعب هذا الدور باستدامة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي المميز للحداثة، الأخلاق التي سميتها «أخلاق الحداثة». بدون مؤسسة «أخلاق الحداثة» كوسيلة لرسم حدود الرغبة، لا يمكن للحداثة أن تؤدي دورها كما هي، مثلما لا يمكنها ذلك بدون «أخلاقيات الدولة» و«أخلاقيات السوق».

6.3. كيف ولماذا تعمل «أخلاق الحداثة» كما تعمل؟

يمكن لـ«أخلاق الحداثة» أن تعمل كما هي عليه بتحديد، وبدرجة ما تهذيب، الرغبة لأن أتباعها يعدون أوامرها ذات سلطة نهائية طاغية على كل ما سواها. من أين تنبع هذه السلطة؟ إنها تنبع من حيث أن العجز عن الاحترام الكافي لـ«أخلاق الحداثة»، العجز عن الشعور بالإلزام بالخضوع لأوامره المحددة، هو

عجز ليس كمواطن أو كمشارك بالسوق بل عجز كإنسان. لكن أحد سمات الشخصية الخاصة لتلك السلطة هو أن الأشخاص العاديين الذين يقرون ويعترفون بها غالبا لا يستطيعون أن يقولوا مما تكون ومن أين تنبع سلطتها الملزمة، وإن حاولوا ذلك، فهم قد يجدون أنفسهم عالقين في جدال مطول، مماثلين بذلك المنظرين الفلسفيين لـ«أخلاق الحداثة». ولكن، كما أشرنا سابقا، يختلف الأشخاص العاديون عن المنظرين. بينما تملك الغالبية الساحقة من الأشخاص العاديين غير الفلسفيين الاستعداد للحكم والتصرف، حينا، خشية العواقب، بل وحتى كمعظمين، ولكن، بحين آخر، الحكم والتصرف كمنكرين للعواقب؛ يحترم الفلاسفة الأخلاقيون واجبهم بتقديم أحكامهم بشكل متسق، وبفعلهم ذلك، فهم لا يراجعون «أخلاق الحداثة»، أحياناً بطرق جلية وأحياناً بطرق خفية، وحسب؛ بل ويدخلون أيضاً بخلافات مع بعضهم. ما يطمح له مناصرو «أخلاق الحداثة» النظريون أولئك لكنهم يعجزون عن تحقيقه هو أي سبب حاسم لتبني وجهة نظر «أخلاق الحداثة» من الأشخاص العاديين غير الفلسفيين هو الاقتناع بأن هناك سبباً حاسما، حتى إن لم يستطيعوا قوله.

«أخلاق الحداثة» قادرة على العمل كما هي عليه لأنها ولأنها تعامل، بمجتمعات الحداثة المتعلمنة التي يفتقد بها الدين عادة للسلطة، كمؤسسة علمانية تماماً. لا تفترض مقولاتها سلفا رفضا لكل المقولات اللاهوتية، وحسب؛ بل نوعا بعينه من الرفض نتج عن مفكرين محددين من «عصر التنوير». إنها علمانية بقدر ما أن الدولة الحديثة والاقتصاد الحديث علمانيان. عندما تطلع [الفيلسوف الفرنسي] دنيس ديدرو (Denis Diderot) لليوم الذي سيعدم به آخر ملك بأمعاء آخر قسيس؛ كان ينظر لسلطة ما عده خرافة على العقل كمؤَسسة ومؤِسسة لسلطة سياسية اعتباطية. لقد كان محقاً نسبيا بحديثه عن النظم التي فكر بها وكتب عنها. ما ظهر في أوروبا من القرن السادس عشر فصاعدا كان مجموعة من التحالفات بين العرش والمذبح يتم بموجبها تأسيس ودعم كنيسة ما بعينها مقابل دعمها مطيعة للسلطة الحاكمة بعينها. هناك أمثلة كاثوليكية ولوثرية وأنجليكانية ومشيخية [أو بريسبيتارية] لهذا التكامل الفاسد بين الكنيسة والدولة،

والنقد التنويري الجذري لهذا التكامل لم يصر على فصل الكنيسة والدولة، وحسب؛ بل أصر أيضاً على الحاجة على الحكم على سيئات الملوك والقسيسين من منظور أخلاقي علماني مستقل. ولكن ماذا كانت وجهة النظر الأخلاقية هذه؟

صعوبة إجابة هذا السؤال حددها ديدرو بظرف درامي وبصيرة نفسية في عمل كتبه لنفسه وليس للنشر: **ابن أخ رامو** (*Le Neveu de Rameau*)، حوار بين **موي**، مناصر الفضيلة البرجوازية التقليدية، **ولوي**، ابن أخ المؤلف، لكنه حقيقة حوار مع نفسه. كلا الصوتين هما صوتا ديدرو. مع **موي**، يدافع عن الفضيلة. مع **لوي**، يفندها. مع **موي**، يحاجج أنه، إذا سعى كل منا لمواضع رغباته بذكاء مع هدف النجاح على المدى الطويل، سنكتشف أن من مصلحتنا الصدق والأمانة، والوفاء بالوعد، وتبجيل الإخلاص الزوجي. مع **لوي**، لا يحاجج ضد هذا، وحسب، بل يسخر من ادعاءات **موي** الأخلاقية. إنه يسأل: لماذا علينا، عندما نقرر أي الرغبات سنلبي، أن نفضل النتائج بعيدة الأمد على قريبة الأمد، إذا كان ما تعرضه النتائج قصيرة الأمد جذابا بما يكفي؟ وألا تقر حجة **موي** المدافعة عن الأخلاق بأننا إذا كنا سنتوافق مع مبادئ الأخلاق فهذا فقط لأنها وطالما سنلبي رغباتنا بذلك؟ وألا يؤدي ذلك أن كل فرد وطبقة، مهما كان الظرف الإنساني، يلبون رغباتهم على حساب الآخرين، قدر ما يستطيعون؟

ما يحتاجه كل من **موي** وديدرو، لكنهم لا يستطيعون توفيره ذو جانبين: معيار مستقل عن رغباتنا يمكننا بالرجوع إليه التمييز بين مواضع الرغبة تلك التي علينا السعي لها وتلك التي علينا تنحيتها، ومحاججة تقدم لنا السبب الحاسم لاعتبار هذا المعيار ذا سلطة نافذة. كل من المعيار والمحاججة يجب أن يعتبرا مقنعين من كل الأفراد العقلانيين مهما كانت معتقداتهم اللاهوتية، ليس فقط، لأنه لا يوجد، من وجهة نظر ديدرو، سبب مقنع للإيمان بالله، بل أيضاً لوجود حاجة لدى المجتمعات المنقسمة بالأسئلة اللاهوتية لنظام أخلاقي يمكن التشارك به من الجميع. كل من التشابهات والاختلافات بين مشروع ديدرو وما وفرته «أخلاق الحداثة»، كما ظهرت، مهمان. «أخلاق الحداثة» هي النظام الأخلاقي المشترك لمجتمعات الحداثة المنقسمة دينيا. الأفراد المعتنقون لـ«أخلاق

الحداثة» يحكمون ويتصرفون وكأن مبادئها ذات سلطة نافذة ويقدمون أسبابا حاسمة لتبني وجهة نظرها المجردة عن الذات ورسم حدود لا يمكن انتهاكها للسعي وراء الرغبات وتلبيتها. لكن أولئك الأفراد إما أنهم لا يستطيعون القول لماذا يعتبرون الأمر كذلك أو أنهم، إن كانوا منظرين، يطرحون محاججات متنازعا عليها بشدة بقدر اللاهوتيات التي استبدلوها.

لقد قدمت «أخلاق الحداثة» على أنها هي أخلاق النظام الاجتماعي والثقافي للحداثة، وظهرت مثلما ظهرت وأتاحت للفاعلين التصرف والحكم مثلما تطلب منهم الحداثة التصرف والحكم. هذا لا يعني أن «أخلاق الحداثة» لا يمكن أن تقدم أساسا للنقد، وإن كان يبدو أحياناً نقدا جذريا لجوانب بعينها من الظرف الحديث، إذ ان الحداثة جزئياً مشكلة بالنقاش المستمر بين الأفراد الأكثر ليبرالية والأقل ليبرالية من نخبها، وإن كان أبداً ليس بطريقة تسائل موقف تلك النخب جديا. ولكن، بالطبع، مع بدء وصول الحداثة لمجتمعات ذات ماضٍ ما قبل حديث مختلف للغاية عبر نزاعات مختلفة بشدة، قدمت نفسها بهيئات ثقافية مختلفة، بحيث أن الحداثة اليابانية ليست تماماً الحداثة الإنجليزية، وأي منهما ليس تماماً الحداثة الأمريكية. وكذا الأمر مع «أخلاق الحداثة»، ولكن بكل الأشكال، فـ«أخلاق الحداثة» هي الأخلاق، الأخلاق المهيمنة، لبعض النظم الاجتماعية والثقافية الحديثة بعينها.

7.3. مساءلة «أخلاق الحداثة» من التعبيرية: محددات النقد التعبيري

نظرا لأن «أخلاق الحداثة» بكونها أخلاق الحقبة الحديثة هي ما هي عليه، ونظرا لأن السياقات الاجتماعية التي تعمل بها على ما هي عليه، فما الدور الذي تلعبه، وقد تلعبه، التعبيرية، ليس بالنقاشات الأخلاقاتية الفوقية للفلسفة الأكاديمية، وإنما بتفكير ومحادثات الفاعلين التأمليين ذوي ثقافة الحداثة الأخلاقية؟ تخيل مجددا فاعلة ما - تخيلتها بداية في الفصل الأول، الباب السابع - تناولت هذه المرة حتى الآن أوامر «أخلاق الحداثة» بجدية ومراعاة

كبيرة دون تفكير، مانحة إياهم سلطة طاغية على ما سواهم، لكنها تجد نفسها الآن في معضلة. إنها مدينة كثيراً لشخص ما، قريب أو صديق، ساعدها بالماضي، على حساب نفسه قليلاً، في أزمة لم تكن لتستطيع تجاوزها لولاه. إذا تصرفت الآن بحسب ما تمليه أوامر «أخلاق الحداثة» المجردة عن الذات، بالإجابة بصدق عن أسئلة طرحت عليها من شخص يملك حق طرح هذه الأسئلة - يتنافس قريبها أو صديقها معه على وظيفة مؤهل لها بما يكفي، لا بتفوق - سيكون عليها إيذاء هذا القريب أو الصديق بكشف حقائق ضارة. إذا رفضت الإجابة، فسيستنتج صاحب الأسئلة أن هناك حقائق كهذه. لذلك، يمكنها خدمة مصالح قريبا أو صديقها فقط إما بالكذب أو بإعطاء إجابة، رغم أنها ليست خاطئة، لكنها مضللة وخادعة بشدة. ما يجب عليها أن تقرره هو ما إن كانت ستتصرف انطلاقا من رد المعروف واحتراما لصلات القرابة أو الصداقة، أو بما تقتضيه «أخلاق الحداثة» منها في موقف تظهر به قضايا الصدق والأمانة. لأنها تعتبر أوامر «أخلاق الحداثة» ملزمة وذات سلطة، متجاوزة كل الأنواع الأخرى من النظر، فستعتبر نفسها بداية واقعة لإغراء فعل الخطأ من رغباتها وميولها. ما تريد فعله هو مساعدة قريبها أو صديقها. ما تعتبر أن عليها فعله «أخلاقيا» هو كشف الحقائق الضارة.

كيفية تفكيرها بمعضلتها سيعتمد، كما أشرنا سابقا، على كل من طبعها وحالتها الاجتماعية. رغباتها ستكون قد تطورت بنوع ما بعينه من الأسرة، بنوع ما بعينه من مكان العمل، عبر صداقات بعينها، عبر اضطرابات ومخاوف، عبر آمال وطموحات. وكذلك حاجتها المحسوسة لاستدامة علاقات بعينها وكذلك التزاماتها وإخلاصها. إن هذه الالتزامات والإخلاص، كما نتخيل، هي التي دفعتها أولاً لمساءلة محددات «أخلاق الحداثة» تلك التي قبلتها حتى الآن بدرجة ما دون تفكير. لكن صديقا مطلعا فلسفيا يشير عليها الآن أن عليها أن تعيد النظر بطبيعة «أخلاق الحداثة» بضوء تفسير تعبيري لأوامرها. استجابتها الأولى لمقولات التعبيرية هي سؤال نفسها ما إن كان هناك سبب حسن لتكون أو تبقى مراعية لهذه الأوامر. تستشير أصدقاء آخرين مطلعين فلسفا، ومن بين

الأجوبة تنظر أنها إن خالفت تلك الأوامر، فستفقد احترامها لذاتها كفاعل عقلاني، ولن تستطيع أن تجعل المبادئ الأخلاقية العامة التي تتصرف بموجبها عالمية وشاملة لكل البشر، وأنها لن تتصرف بما يضخم السعادة الإنسانية أو تلبية التفضيلات. حول كل من تلك الإجابات، تسأل ما إن كان عليها، ولماذا، أن تتصرف بموجبها.

ما يخبرها إياه التعبيري هو أنها إن كانت، أو كانت تعد نفسها، تتصرف بموجب هذه الاعتبارات أو تنصاع ببساطة لأوامر «أخلاق الحداثة» بدون أي سبب آخر لفعل ذلك، فهذا فقط لأنها تعبر عن توجه أو مجموعة من المشاعر ما قبل العقلانية التي تدفعها للحكم والتصرف بهذه الطريقة. إذن، ما تصل إليه، مثل سابقتها المتخيلة بنقاشنا السابق، أنه إن كانت التعبيرية صحيحة، فنزاعها يجب أن يعاد وصفه كنزاع داخلي بين مجموعتين متناقضتين من المشاعر والرغبات. ولكن، إن كان الأمر كذلك، فما عليها فعله الآن هو تحديد أسباب للحكم بين الادعاءات المتنافسة لتينك المجموعتين المتناقضتين من المشاعر والرغبات. عليها أن تحدد معيارا مبررا عقلانياً ما مستقلا عن تلك وعن أي من المشاعر والرغبات الأخرى سيمكنها من اتخاذ خيار عقلاني. عند هذه النقطة، سواء أدركت ذلك أم لا، تصبح المقولات النيوأرسطية هي السديدة وعلى التعبيرية أن تكف عن التحدث. لكن عليها أن تسأل عما تعلمته من التعبيرية وما هو الضوء الذي قد يلقيه النقد التعبيري على «أخلاق الحداثة».

ما يجب أن تكون قد تعلمته من التعبيرية هو أن أحكامنا التقييمية والمعيارية يجب أن تكون بحيث تستطيع تحفيزنا على التصرف بما يتوافق معها، وهي تستطيع تحفيزنا كذلك فقط طالما كانت تقدم تعبيرا عن أحاسيسنا، عن مشاعرنا وتوجهاتنا. لقد كان هيوم وأولئك التعبيريون الذين اتبعوه محقين حول هذا. كل من يقدم تفسيرا للأحكام التقييمية والمعيارية لا يكمل تفسيره ما لم يقدم تفسيرا بمصطلحات سيكولوجية مقبولة لكيفية وسبب تحفيز الأحكام، مثلما تشرحها مصطلحاتهم. ولكن، من وجهة نظر نيوأرسطية، فشل التعبيريون بتقديم تفسير وافٍ لمدى الدوافع الممكنة. لقد كانوا عاجزين عن إدراك أن أحكاما

كهذه قد تعبر عن توجهات ومشاعر الفاعلين المتعلمين أخلاقيا فقط لأنها توجه هؤلاء الفاعلين باتجاه، ولأجل تحقيق، ما تعلموا أن ينظروا له كمصالحهم وخيرهم. هذه الأحكام، كما يقرها هؤلاء الفاعلون، مقر بأنها صحيحة - وليس فقط بصيغة تحليلية [نسبة لنظرية المستوى التحليلي بعلم النفس الاجتماعي (construal level theory)] شبه واقعية مخففة لـ«الصحيح» - وتحفزهم على التصرف هكذا لأنها تعتبر أمورا حقّة تتناول قضايا ذات صلة بالحقيقة. ولذا على فاعلتنا المتخيلة أن تدرك أن الحقيقة بالتعبيرية هو أن أحكامنا التقييمية والمعيارية تملك قدرة محفزة مستقاة جزئياً على الأقل من المشاعر والتوجهات التي تعبر عنها. ما الذي يمكن أن تكون قد تعلمته كذلك من التعبيرية؟ أنها تقدم تفسيرا وافيا لـ«أخلاق الحداثة» أكثر مما يوفره معتنقو «أخلاق الحداثة» أنفسهم.

انظر مجددا بالمعدل الكبير لحصول خلافات غير محلولة، ويبدو أنها غير قابلة للحل، بالحكم بين معتنقي «أخلاق الحداثة» وبالطرائق التي يتم التعبير بها عن تلك الخلافات. ما تخبرنا به التعبيرية عن تلك الخلافات - وعن «أخلاق الحداثة» التي تعتنقها - هو أن الأحكام «الأخلاقية» لكل من الأطراف المتنازعة تعبر عن التزامات ما قبل عقلانية ضمنية، عن توجهات ومشاعر يُعبر عنها في المبادئ المنطقية غير القابلة للجدال في محاججاتهم. ما تضيفه ملاحظاتنا لتعبيرات الفاعلين المقدمين لهذه المقولة أو تلك بحالات الخلاف «الأخلاقي» ليس فقط أن هؤلاء الفاعلين لا يدركون هذه الحقيقة وحسب، بل يبدو أيضاً لأنهم لا يدركونها فهم قادرون على الاستمرار على ما هم عليه. ما يبدو أنه يدفعهم للاستمرار في مواقفهم «الأخلاقية» الصارمة هو اعتقادهم الخاطئ أن الأوامر التي ينصاعون لها تملك سلطة مستقلة عن إدراكهم لها، مستقلة عن توجهاتهم ومشاعرهم وخياراتهم. لو كانوا يعتقدون بغير هذا، كما يبدو، كانوا سيستطيعون الإقرار بأنهم قد خُدعوا وخدعوا أنفسهم بمقولات «أخلاق الحداثة».

افترض الآن أن فاعلتنا المتخيلة، بتأملها بمعضلتها، أعجبت بمسار المحاججة هذا. إنها تستنتج أن معضلتنا تنبع حقاً من نزاع داخلي بين مجموعات

متنافسة من التوجهات والمشاعر، نزاع عليها حسمه الآن. ولكن كيف يمكنها حسمه؟ إنها تحتاج، كما نستذكر، معيارا ووجهة نظر مستقلة عن مشاعرها وتوجهاتها الحاضرة، وقد لا تكون منفتحة بعد على النظر بالمقولات النيوأرسطية. إنها لا تجد عونا لدى فرانكفورت، إذ أن مشكلتها ليست على صيغة: بماذا علي أن أهتم أكثر؟ بأي من مشاعري ورغباتي علي التوافق؟ ما علمته التعبيرية إياه هو أن تكون متشككة بـ«أخلاق الحداثة». ولذا، سيكون منطقيا بالنسبة لها الرجوع لموارد بعض أشد نقادها البارزين للنظر بما يمكن أن يقدموه كمعيار كهذا وكوجهة نظر كهذه. يضم هؤلاء: أوسكار وايلد، وديفيد هيربرت لورانس، وبرنارد ويليامز، ومن كل واحد منهم هناك شيء لها، ولنا، لنتعلمه.

8.3. مساءلة «أخلاق الحداثة» من أوسكار وايلد

من البديهي لدى بعض كتابات القرن العشرين أن الفنان الملتزم بشدة بفنه قد ينتهي به المطاف بالتزامه لانتهاك لا مقتضيات «أخلاق الحداثة» وحسب؛ بل مقتضيات الأخلاق كما تتصور بشكل أوسع. الفنان الذي غالبا ما يستشهد به هو الرسام ما بعد الانطباعي بول غوغان (Paul Gauguin)، الذي تروى عنه مرارا قصة أنه هجر زوجته وأطفاله بفرنسا ليتابع المطالب الدؤوبة لفنه في تاهيتي. القصة مناسبة كمثال بقدر يثير الإعجاب. لسوء الحظ، القصة خاطئة. عاش غوغان لقدر جيد من السنين مع زوجته الدنماركية وأطفالها في كوبنهاغن، وعمل كبائع قماش مشمع ليعيلهم، ولكن دون نجاح كبير. فقط عندما طلبت زوجته وعائلتها منه الرحيل، عاد إلى فرنسا، وبعد بضعة أعوام من ذلك غادر فرنسا إلى [مجموعة جزر] بولنيزيا الفرنسية. غالبا ما تروى القصة كعبرة. سرد القصة مرارا من الفلاسفة - وأنا من بينهم - مؤسف أكثر لأن العبرة نفسها يمكن إيصالها بسرد قصة حقيقية، قصة أوسكار وايلد.

لم يكن وايلد فنانا عظيما بدرجة متفوقة، مثل غوغان، لكنه لم يكن

شخصية عابرة كروائي وكاتب مسرحي ومحب للفنون البصرية، وقبل كل شيء، ساخرا. من الفارق بالطبع عند النظر لخلافاته مع المؤسسة الأخلاقية والاجتماعية أنه تعرض لإدانة أخلاقية مشينة واضطهاد قانوني لأنه كان، كما نقول اليوم، مثليا [جنسيا]. لكن هذا يمكن طرحه جانبا، إذ أن وايلد نفسه، وليس نقاده المعانين من رهاب المثلية، هو الذي حدد موقفه الجمالي المعارض لـ«أخلاق الحداثة»، والتي طابقها دون تفكير مع الأخلاق. لقد كانت من البداية هدفا أساسيا لسخريته اللاذعة، أحياناً بصوته، وأحياناً بأصوات شخصيات مسرحياته ورواياته. «الوعي والجبن هما، حقا، الأمر عينه، باسل. الوعي هو الاسم التجاري للشركة. هذا كل ما في الأمر» (**صورة دوريان غراي**). و«أخلاق الحداثة» ببساطة هي التوجه الذي نتبناه تجاه من ننفر منهم شخصيا» (**زوج مثالي**). فن الشذرات أو الحكم القصيرة (aphorism) هو النوع الفني الذي اختاره وايلد. إنه لا يحاجج. إنه يسخر. هدفه هو تسلية البعض وإحراج آخرين، تسلية البعض بإحراج آخرين. هذه الشذرات مصممة لتشير إلى كل من أن المشاعر المعبر عنها بأحكام معتنقي «أخلاق الحداثة» هي التي تعطي الأحكام سمتها المميزة، وأن تلك المشاعر مهينة وغير معترف بها. ولذا فنقد وايلد لـ«أخلاق الحداثة» نقد تعبيري.

بوضع شذارته في فهم شخصياته الخيالية، أتاح وايلد لنفسه، عندما يكون الوضع ملائما، أن يتبرأ منها. وأحياناً فعل ذلك. لكنه أوضح أن وجهة نظر الفنان يجب أن تكون خارجية عن «أخلاق الحداثة»، بل وعن كل النظم الأخلاقية، بحسب وجهة نظره. لقد كتب: «ليس لدى الفنان أي عواطف أخلاقياتية. الفضيلة والرذيلة بالنسبة له ببساطة كالألوان على اللوح بالنسبة للفنان» (رسالة إلى صحيفة **سكوتس أوبزيرفر**). كل فنان أكثر من مجرد فنان، شخص يحتاج أن يعرف ليس فقط ما يسعد وايلد أن يخبره إياه، كيف يجب أن لا يعيش، بل أيضاً كيف يعيش. هنا بالنهاية يخذل وايلد قراءه، مثلما خذل نفسه. إنه لم يستطع تجاوز، أو بدا أنه لا يملك نزعة لتجاوز، تناقضاته. لقد قال: «الاتساق هو الملجأ الأخير لفاقد الخيال». ما اعتبره اشتراكيته - التي

كانت بالحقيقة أناركيته - واعتناقه الكاثوليكية تشير لمسارات كان قد يتخذها، لولا موته المبكر. لكن السياسة التي تصورها كانت طوبى متخيلة، حتى إن أقررنا له بأن «خريطة للعالم لا تضم الطوبى ليست جديرة حتى بالنظر لها لمحا»، وكاثوليكيته وصلت متأخرة جدا بحياته. صحيح أنه أعلن أن «الحياة نفسها فن، وأنماط أسلوبية لا تقل عما تسعى الفنون للتعبير عنه»[4]، لكنه عجز عن رؤية أن أولئك الذين يعيشون حياة ذات أسلوب نادرا ما يكونون فنانين عظماء، وأن الفنانين نادرا ما يعيشون حياة ذات أسلوب. ومع ذلك، فأفكار وايلد تجعل من المستحيل تجنب سؤالين.

الأول معني بالمكان المناسب للفنون بحياة الإنسان. بالنظرة الممثلة للحداثة الليبرالية، فالأمر يرجع لكل فرد ليقرر الكيفية الأحسن لعيش حياته، وليس هناك معايير يمكن أن يعد بها ترتيب فرد ما للمصالح متفوقا على ترتيب آخر، إذا كان كل منهم مطلعا بما يكفي وتجنب التناقض. لكن ثقافات الحداثة تشتهر بإنجازاتها المدهشة بفنون متنوعة، بالموسيقى والأوبرا والباليه، بالرسم والنحت والعمارة، ومن الشائع وصف تلك الإنجازات بطريقة تشير إلى أن الشخص الذي يملك الفرصة والقدرة على التمتع والتعلم ببعض هذه الإنجازات على الأقل، لكنه لا يفعل ذلك، هو إنسان به خلل، وأن الشخص المسؤول عن رعاية الأطفال ويمكنه أن يقدم له تلك الفرصة والقدرة، لكنه لا يفعل ذلك، يظلمهم. إذا كان لدينا سبب حسن للحكم، يبدو أن هناك بعض المصالح المشكلة للحياة الطيبة للبشر مستقلة وسابقة لخياراتنا وتفضيلاتنا، والعجز عن الاعتبار المناسب لهذه المصالح ومشاركتها مع الآخرين يمثل أنواعا مختلفة من الفشل الأخلاقي. إذا كان الأمر كذلك، فالعلاقة بين تصورنا للمصالح وللحسن من ناحية، وإدراكنا لمقتضيات الأخلاق من الناحية الأخرى يجب أن تكون مختلفة عن تلك التي يتولاها معتنقو «أخلاق الحداثة». أيضاً، بالنسبة لفاعلتنا التأملية المتخيلة، فمن الأهمية الفائقة أن هذه الاعتبارات نفسها تسائل ما

---

(4) Oscar Wilde, *Complete Works*, New York: Harper & Row, 1985, p. 985.

ينطوي عليه تفسير فرانكفورت لحياتنا العملية، ولا سيما بقوله إن أكثر ما نهتم به يجب أن يحدد من كل منا بما نهتم به حقاً بالنهاية، مهما كان. حاججت سابقا (الفصل الأول، الباب السابع) أن الشخص المقتنع بحقيقة التعبيرية قد يجد سبباً لتبني تفسير فرانكفورت للحياة العملية. لكن وايلد يقترح الآن اعتراضا أساسيا لذلك التفسير.

عندما تؤدي رؤية شخص ما، للمرة الأولى بالصدفة، لعمل فني عظيم وتترك به تأثيرا مربكا وفريدا بعد أن كان حتى اللحظة لا يجد أمرا يستحق النظر بالفن، فهو سيجبر على الاعتراف بأنه، باستثناء تلك الصدفة، ربما كان يقضي حياته بأكملها مهتما بما لا يجب الاهتمام به. إنهم لم يستطيعوا الحكم على العمل بالمعايير التي اعتبروها حتى اللحظة مسلما بها. من الآن فصاعدا، لا يستطيعون إلا الاعتراف، ضمنا أو علانية، بأن هناك معيارا للمصالح البشرية، المصالح التي تساهم بازدهارنا، مستقلة عن انشغالاتنا واهتماماتنا وتوجهاتنا ومشاعرنا، بل ومستقلة عن انشغالات واهتمامات وتوجهات ومشاعر أي فاعل بعينه، حتى إن لم يكونوا يستطيعون قول ما هي. بإطلاق حكم سلبي على الحياة، باستثناء الصدفة، التي عاشوها، فهم لا يمكن إلا أن يتعارضوا مع فرانكفورت. لكن هذه ليست المقولة المهمة الوحيدة التي يفندها وايلد.

السؤال الثاني الذي يجعله وايلد لا مفر منه هو السؤال المطروح غالبا بلغة غوغان. إذا كان الفن العظيم يملك نوع القيمة التي يدعي امتلاكها، ألا يكون الأمر أحياناً أن الفنانين بسعيهم لغاياتهم عليهم أن ينتهكوا، ومسوغ لهم انتهاك، المقتضيات المفروضة من الأحكام الأخلاقية، سواء أكانت أحكام «أخلاق الحداثة» أو غيرها من النظم الأخلاقية؟ أحد الأمثلة المعبرة هي لوحة غراهام سوثيرلاند (Graham Sutherland) الشخصية لوينستون تشرشل. فوض أعضاء «مجلس العموم» رسم اللوحة بمناسبة استقالة تشرشل من المجلس امتنانا لمسيرته الطويلة المدهشة كبرلماني. كان توقعهم، وتوقعه، أن هذه الهدية وتقديمها الاحتفالي سيعطيه وإياهم السرور المرتبط عادة بهذه الهدايا والمناسبات. لم يحسبوا البصيرة والمهارات المدهشة للرسام. ما تم الكشف عنه

بالتقديم كان رسما حقيقيا لدرجة صادمة لتشرشل كضحية للتعب والهرم، وجه أوصلت خطوطه وتجاعيده التفكك الوشيك للشخص. أولئك الأكثر اهتماماً بتشرشل وجدوا من الصعب النظر للوحة. خبأتها زوجته أولاً ثم دمرتها.

أفترض أن سوثيرلاند لم يتصرف بقصد الأذى، لكنه كان يعلم حتما أن رسمه كان سيسبب الألم لتشرشل والقريبين منه. لقد أفسد مناسبة كانت سعيدة لولاه. عندما سألت [المؤرخ البريطاني] إرنست غومبريتش عن رأيه باللوحة، أجابني: «انتهاك للعقد!». لكن اللوحة كانت إنجازا عظيما وحقيقيا كعمل فني. هل كان مبررا لسوثيرلاند الرسم بالطريقة التي رسم بها؟ إذا كان الأمر كذلك، يبدو أن مصلحة الإنجاز الفني يمكن أن تتجاوز الاعتبارات الأخلاقية، مثلما يشير وايلد. إذا لم يكن كذلك، يبدو أن الفن مسموح له التعبير فقط عما تبيحه الأخلاق، الخلاصة التي سخر منها وايلد. ما الذي علينا اعتقاده؟ أو بالأحرى، ما الذي على فاعلتنا التأملية المتخيلة اعتقاده؟ ما الدور الذي يمكن للأسئلة المستقاة من وايلد أن تلعبه في تفكيرها؟

لو قرأت وايلد، سيكون توجه نحو أوامر «أخلاق الحداثة» قد عزز قناعتها بداية بأنه فقط بتفسير تعبيري للسلطة المنسوبة لهم يمكننا فهم كيفية عملهم، وبذلك رأيها بأن ما اعتبرته نزاعا بين مقولات «أخلاق الحداثة» ومقولات حفظ المعروف والصداقة والقرابة كان حقاً نزاعا بين مجموعتين من المشاعر والتوجهات كان حسمه راجعا لها بتشكيل مشاعرها وتوجهاتها بشكل متسق ومتماسك. لكن قصة وايلد متعلقة أيضاً بالمهمات التي تواجهها وهي تستعد لذلك العمل من الحل السيكولوجي، إذ أنها بمحاولتها إجابة سؤال «ما الذي يجب أن يكون أكثر ما أهتم به؟»، يجب أن يكون إصرار وايلد على قيمة الفنون سبباً قويا للتوقف والنظر.

افترض أنها نفسها أصبحت ملتزمة بشدة بالتفاعل مع فن ما، ولنقل الموسيقى الكلاسيكية. أولاً، كانت مدهوشة بالأصدقاء الذين وجدوا هذا الفن مجزيا لكنها كانت تشعر بالحيرة لماذا كانوا كذلك. ولذا، تلزم نفسها بالتعلم،

طالبة النصيحة حول الحفلات الموسيقية ومنتقلة من تقدير للموسيقى التي تتفاعل بسهولة - كبعض أغاني موزارت وبعض أغاني شوبرت - إلى استماع أكثر صعوبة، بينما تتعلم البيانو، بداية من مقطوعة بارتوك: **الكون المصغر**، التي تأخذ عبقريتها المبتدئ من البداية إلى عزف مقطوعات باخ بسهولة. مع تقدمها، أصبحت قادرة على طرح أسئلة كانت لن تفهمها بداية، فقط لأنها صارت تقدر الأعمال التي لم تكن تستطيع الاستماع لها ناهيك عن تقديرها. لقد تعلمت أن تتصور ما لم تكن تستطيع بدون هذا النوع من المباشرة تصوره. سيكون عليها أيضاً أن تتعلم التمييز بين نوعين من الحكم الجمالي.

هناك أولاً أحكام أولئك، الذين كانوا مثلها عند البداية، يستمعون للموسيقى الكلاسيكية عرضا وبالمناسبات، ويتجاوبون بحماسة أو نفور أو عدم فهم بلا اطلاع لهذا أو ذاك العمل أو جزء منه. أحكامهم تعبر عن استمتاع أو عدم استمتاع أصيل بطريقة فجة، والتفسير التعبيري لهذه الأحكام لا يظلمها. يختلف عنها للغاية أحكام المستمع المتعلم موسيقيا وأكثر من ذلك أحكام المؤدي، الأحكام المعبر عنها بنوع ودرجة الانتباه الذي يولونه لمقاطع معينة وللعمل ككل، وللتفسيرات المختلفة للقطعة، وبعودتهم لهذا العمل أو ذاك مرارا وتكرارا. هذه الأحكام تتطلب قدرة على إدراك والاستجابة لأنواع مختلفة من العظمة، لباخ وتشوبين وشوينبيرج. إنها تتطلب، أيضاً، اعترافا أن هناك أعمالا ليس الشخص مستعدا لها بعد، أعمالا يمكن للشخص الآن فقط تقديرها بشكل غير كامل، مثل، وربما للجميع تقريبا، الرباعية الوترية رقم 131 لبيتهوفن (op. 131).

لهذا الصنف الثاني من الأحكام، الأحكام التي تفشل جوهريا صياغتها بالكلمات لإيصال ما يجب إيصاله (كم سيكون ضئيلا قول: «كم هي عظيمة الرباعية 131!»)، فالتفسير التعبيري غير كافٍ بجلاء. هذه الأحكام تطرح نوع المقولة الذي تطرحه فقط لأنها، وطالما، تعبر عن مشاعر وتوجهات أولئك المتعلمين موسيقيا بما يكفي ليكونوا مخولين لإطلاق حكم كهذا، لأولئك الذين تعلموا كيف يحكمون. إذن، ما الذي نعنيه حين نصف هذه المصالح الموسيقية

بالمصالح، وكيف نصف الادعاء الذي تطرحه بشكل مبرر على مصالحنا واهتمامنا؟ ما الذي يفعله الشخص الذي أدرك أن هذه المصالح يمكن أن تكون مصالح عظيمة، لكنه قرر بالنسبة له أن عليه تنحيتها، لأن السعي لها سيشتته عن فعل ما يعتبره واجبه الأخلاقي؟ إذا اتبعت فاعلتنا الأخلاقية المتخيلة، التي كانت تتحرى عن القدر الذي يجب عليها منحه للاعتبارات الأخلاقية بمحاولتها حسم معضلتنا، المحاججة حول الفنون حتى هذه اللحظة، فقد تشعر بالحيرة أكثر من أي وقت مضى.

ليس الأمر أننا لم نحقق أي تقدم. حتى إن لم يكن توصيف وايلد لوجهة نظر الفنان كافيا، إلا أنه كان محقاً بوضوح بإشارته لكل من أن هناك أمرا كبيرا على المحك بقرار الشخص أخذه المصالح التي يمكن تحقيقها بالفن وخلاله بجدية، وأننا لن نفهم الالتزام للأخلاق، ما لم نعط تفسيرا للقدر الذي علينا إعطاؤه للاعتبارات الأخلاقية، عندما تتعارض مع الإنجاز الجمالي. لا تستطيع فاعلتنا التأملية المتخيلة التركيز فقط على معضلتها، والتي تزن بها بين الاعتبارات الأخلاقية مقابل اعتبارات المعروف والصداقة، بل يجب أن تأخذ بعين الاعتبار مدى أوسع من المعضلات. كيف يمكنها فعل ذلك؟ ربما بسؤالها أي شخص ستصير عليه إذا استطاعت شق طريقها عبر أنواع مختلفة من المطالب المتعارضة. هذا من الأسئلة التي نادرا ما طرحها الفلاسفة. إنه بين الأسئلة التي طرحها ديفيد لورانس.

9.3. مساءلة «أخلاق الحداثة» من ديفيد لورانس

بالنسبة للورانس، فما يجعل العديد من أحكامنا إشكاليا هو أنها كثيراً ما تعجز عن إدراك مشاعرنا كما هي. لو أن لورانس مر بالأطروحة التعبيرية القائلة إن أحكامنا التقييمية والمعيارية تعبر عن مشاعرنا وتوجهاتنا، لكانت استجابته على الأرجح هي الارتياع، إذ أن مشاعرنا عرضة أن تخوننا وتوجهاتنا عرضة أن تحجب تحديدأتنا لمشاعرنا. «الغريزة الأخلاقية للرجل بالشارع بقدر كبير هي

الدفاع العاطفي عن عادة قديمة»[5]. تلك العادة هي رؤية الشخص لذاته وتحديده لمشاعره بطرق اعتيادية وتقليدية مما يؤدي ألا يرى الشخص ما يوجد حقاً لرؤيته ولا يعرف ما يشعر به. مهمة الفنان، الرسامين والشعراء والروائيين، هي أن تتيح لنا أن نرى ونشعر بإظهارها لنا ما يوجد حقاً لرؤيته والشعور به، واضعة بعلاقة جديدة مع أنفسنا، مع الآخرين، مع الأشياء. «العلاقة الجديدة بين أنفسنا والعالم تعني أخلاقا جديدة»[6].

بهذا، وبكونه فنانا، نظر لورانس لنفسه كمقوض للأخلاق الراسخة بالنظام الاجتماعي، مهما كان، باسم أخلاق جديدة أحسن. الهجمات المخطئة على رواياته بوصفا لاأخلاقية، وتحديداً منع روايتي **قوس قزح** (*The Rainbow*) و**عشيق الليدي تشاترلي** (*Lady Chatterley's Lover*)، دعمته فقط في موقفه. ولكن، بالحقيقة، ومثل المعاملة الوحشية مع وايلد، التأثير على المدى الأطول لهذه الهجمات كان لبرلة الأخلاق الراسخة. أشرت سابقا إلى أن هناك شكلين ليبرالي ومحافظ لـ«أخلاق الحداثة». أشير الآن إلى أن الخط بين ما يعتبر ليبراليا وما يعد محافظا يتغير أيضاً مع الزمان والمكان. ولكنني أشير، أيضاً، إلى أن لورانس وجد نفسه بمعظم الجوانب على النقيض مع «أخلاق الحداثة» الملبرلة للقرن العشرين، كما هو مع «أخلاق» زمانه هو، إذ أن كل أخلاق راسخة، برأيه، ترسخ أنماط تصور وشعور يعلمنا الفنان ألا نثق بها.

يدعونا لورانس الآن، بقدر ما دعا قراءه المعاصرين، لسؤال أي من مشاعرنا علينا الوثوق وأيها علينا عدم الوثوق. هناك بالطبع مشاعر ورغبات تنتمي لنا كحيوان حي، لكننا عموماً وجوهريا نتعلم بشكل سيء، بحيث تُشكل مشاعرنا ببيئتنا الاجتماعية. الأدوار المفروضة علينا تقتضي منا أن نشعر كما وبما يفترض علينا أن نشعر ونرغب كما وبما يفترض علينا أن نرغب، مما يؤدي إلى

---

(5) D. H. Lawrence, "Art and Morality," in *Phoenix: The Posthumous Papers*, 1936, Harmondsworth: Penguin Books, 1978, p. 521.

(6) المصدر السابق، ص526.

أن «الرجل المتعلم **عاطفيا** نادر كالعنقاء»[7]. «من الحزين حد القسوة رؤية الرجال عالقين في براثن الماضي، عاملين تلقائيا بتعويذة رغبة مباحة لم تعد رغبة بعد الآن»[8]. أحد المهمات المركزية التي أولى لورانس نفسه لها في رواياته كانت إظهار أن ما حصل لأولئك الذين يستبدلون المشاعر والرغبات التي كانت لهم أصالة بالمشاعر والرغبات المفروضة عليهم من النظام الاجتماعي القائم. وهذا هو حال غيرالد في **نساء عاشقات** (*Women in Love*)، الذي كان ما يهم بالنسبة له أن يتصرف الأفراد ليؤدوا وظائفهم جيداً بأدوارهم المحددة، مهما كان تأثير ذلك على شخصيتهم.

«هل كان عامل المنجم عامل منجم جيداً؟ إذن كان مكتملا. هل كان المدير مديرا جيداً؟ كان هذا كافيا. غيرالد نفسه، الذي كان مسؤولا عن كل هذه الصناعة، هل كان موجها جيداً؟ إذا كان، فقد أدى ما عليه بحياته. كل ما تبقى ثانوي». عندما كانت الأخوات برانغوين يتناقشن، كانت أرسيولا تقول: «...' سيكون عليه أن يموت مبكرا عندما يكون قد أتم كل تحسين ممكن، ولن يكون هناك شيء ليحسنه. عليه أن يذهب، بأي حال.' تجيبها غدرون: 'حتما، عليه أن يذهب... بالواقع، لم أر رجلا أظهر كل هذا القدر منها. المؤسف هو: إلى أين عليه أن يذهب بها؟ ماذا ستصبح؟.' تجيبها أرسيولا: 'أوه، أنا أعلم. إنها ستفضي لإدخال أحدث الأجهزة'». السمات ذاتها التي خانت غيرالد في علاقاته مع كل من الرجال والنساء - السمات التي كانت شائعة للغاية في ثقافة مبهورة تكنولوجيا مثل ثقافتنا، إذ أن غيرالد يصلح لأن يكون اليوم موظفا تنفيذيا مثاليا في شركة أبل أو أمازون أو غوغل - تظهره عاجزا عن تعلم ما عليه أن يتعلمه. إذا كيف كان لورانس يعتقد أنه من الممكن التعلم؟ من الفارق أنه لم يكن مجرد روائي، بل أيضاً شاعرا وكاتب مقالات.

---

(7) D. H. Lawrence, "John Galsworthy," in *Phoenix*, p. 539

(8) Letter to Catherine Carswell، مقتبسة في كتابها:
The Savage Pilgrimage: A Narrative of D. H. Lawrence, London: Secker & Warburg, 1951, p. 59.

كشاعر، أوصل كل من فورية التجربة المحسوسة والمشاعر المستقاة والمتحولة مباشرة من ذلك المحسوس: أفعى، أشجار تين، نبات كف الذئب، طيور الطنان، العنب. في شعره، يستعمل لورانس كلمات لا تصف فقط، بل تستحضر، كلمات تعبر عن استجابة الحيوان البشري للحيوانات الأخرى، عن استجابة الطبيعة البشرية للطبيعات الأخرى[9]. إذا كان لورانس محقا، فالعديد منا سيجدون شعره مربكا ومسبباً للاضطراب (لا يمكن أن يفاجئه كم كان توماس إليوت يمقت شعره). ولكن، بحسب تفسير لورانس، علينا أن نشعر بالإرباك والاضطراب، إذا كنا نريد أن نتعلم كيف نكون متوافقين مع أنفسنا ومع الآخرين. ما تظهره أعظم روايات لورانس هو الأشكال المتعددة التي يمكن أن يتخذها العجز عن التعلم. أحد مصادر هذا الفشل هو أن يكون الشخص تحت إرشاد العقل بدلا من الشعور والعاطفة. «اجعل أي ناس عقلانيين بشكل رئيسي بحياتهم، ونشاطهم الداخلي سيكون نشاط التدمير»[10]. إلا أن القراءة الواعية لهذه المقالات توضح أن تصور العقل الذي دفعه للحديث عن العقل بهذه هالطريقة كان بحد ذاته تصورا غير وافٍ، تصورا عجز عن إنصاف حقيقة أن ما كان يستخدمه في رواياته كان سرديات كانت أيضاً محاججات، محاججات حول ما يفسد ويقوض العلاقات البشرية وما ينقذها ويستديمها، محاججات سليمة أو غير سليمة.

قدر نجاح روايات لورانس كمحاججات يتفاوت، بالطبع، بين رواية ورواية. عظمة **أبناء وعشاق** (*Sons and Lovers*) و**قوس قزح ونساء عاشقات** لا يوجد لها نظير بمكان آخر. لكن لورانس يطرح نقطة ذات أهمية بالغة لأي شخص، مثل فاعلتنا التأملية المتخيلة، لم تستطع شق طريقها عبر «أخلاق

(9) حول شعر لورانس، انظر:

Santanu Das, "Lawrence's Sense-Words," *Essays in Criticism* 62,1(January 2012): 58-82.

(10) D. H. Lawrencẽ "Introduction to Cavalleria Rusticana by Giovanni Vergã" in Phoenix, p. 245.

الحداثة» باستخدام نقد تعبيري لمقولاتها، لكنها بعد ذلك فكرت باحتمالية جعل تفسير فرانكفورت للحياة العملية تفسيرها الخاص، بقبول أطروحته أن أكثر ما تهتم به يقدم لها المعايير الحصينة الوحيدة لتحديد أحكامها التقييمية والمعيارية. فاعلة كهذه ستواجه بالطبع مشكلة بقبول فكرة فرانكفورت كنتيجة للتأمل بتصور وايلد عن قيم الفنان، إذ أنه، بالفنون على الأقل، ما يهتم به الشخص يعتمد على تعلموا أن يقدره، والقيمة التي عليهم اكتشافها مستقلة عن مشاعرهم أو اهتماماتهم السابقة. لورانس يضيف صعوبة ثانية.

الشخص القابل للتعلم بأحساسيه وتصوراته وعواطفه، بوجهة نظر لورانس، هو شخص منفتح على احتمالية أن ما يهتم به فعلياً هو ناتج عما به من قصور ويجب تصحيحه. أي إنهم يصبحون قابلين للتعلم فقط إن كان لديهم رغبة من رتبة أعلى بالاهتمام كما، نظرا لحالتهم وعلاقاتهم، يجب أن يهتموا. ولكن، إذا كان لورانس على حق، فيجب أن يكون هناك معيار يمكننا به، أو ربما يمكن للآخرين الذين يعرفوننا جيداً، أن نحدد قصورنا ونقارن ما نهتم به بما يجب أن نهتم به. إن من نقاط قوة تفسير فرانكفورت أن المحاولات لقول ما هو هذا المعيار فشلت على الأغلب. ماذا يعده لورانس؟ في مجادلته المبكرة ضد تصنيف بنيامين فرانكلين لما اعتبره فرانكلين الفضائل، صاغ لورانس قولا مأثورا كرره بغير موضع: «اعزم على الالتزام بأعمق دوافعك». يحتاج هذا القول بشدة لمزيد من التوضيح، لكن لورانس يأخذنا فقط لنصف الطريق. إنه يظهر لنا ماهية أن يظل الشخص سطحيا بإداركه لمشاعره واستجابته لمشاعر الآخرين. إنه يظهر لنا كيف يمكن الانفتاح لتجاوز تلك السطحية. ولكن عندما يحاول تجاوز ذلك، يكون أقل نجاحا بشكل ملحوظ.

عداوة لورانس للتحليل النفسي حرمته من مجموعة من الموارد لإيضاح مقولته. بشكل أكثر عمومية، كان متشككا بما أصبح عليه التنظير الفلسفي. «حوارات أفلاطون روايات صغيرة غريبة. يبدو لي أن أكثر ما يثير الشفقة بالعالم كان عندما انفصلت الفلسفة عن الخيال. لقد كانتا واحدا، منذ أيام الأساطير. لعد ذلك ابتعدتا وافترقتا، مثل زوجين مزعجين، مع أرسطو وتوما الأكويني،

وذلك الوحش كانط. ولذا، لم تعد الرواية متقنة وأصبحت الفلسفة مجردة حد الجفاف. يجب أن يرجع الاثنان مجددا معا، في الرواية»[11]. إلا أن ما يظهره لنا لورانس الروائي هو قدر صعوبة ذلك وكيف كانت محاولة فعل ذلك هي رواية فاشلة. لحسن الحظ، لدينا موارد فلسفية لم تكن متاحة للورانس.

ربما من غير المفاجئ أن الفيلسوف الذي قدمهم كان نافرا من أرسطو والأكويني وكانط بقدر ما كان لورانس. إنني أتحدث طبعا عن بيرنارد ويليامز. في نهاية حياته، متأملا بعمله بمقابلة، أشار ويليامز إلى أنه: «لو كان هناك موضوع واحد بكل عملي فهو عن الاصالة والتعبير عن الذات. إنها فكرة أن بعض الأمر بشكل حقيقي ما هي أنت حقا، أو تعبر عما أنت عليه، وبعضها ليس كذلك». بعد ذلك يشير إلى قول لورانس المأثور - الذي أصبح بإصدار ويليامز: «جد نزوتك الأعمق واتبعها» - قائلا عن لورانس إنه «كاتب وجدته دائما صعبا لكنه حتما ترك بي انطباعا ذا أثر». ولذا، رغم أن لورانس نفسه لا يأخذنا أبعد مما أخذنا، إلا أنه قدم لويليامز نقطة انطلاق لتحريه الفلسفي. تلك النقطة، كما أشير، هي مكان جيد للبدء لأي شخص، مثل الفاعلة التأملية التي كنا نتخيلها، اعتمدت على موارد التعبيرية بإبعاد نفسها عن المقولات المضللة التي فهمت لماذا سيكون خطأ اتباع أي من هيوم أو فرانكفورت عن كثب بتفسيراتهم للأخلاق والحياة العملية، وفهمت ما الذي يملكه لورانس ليعلمنا إياه. دعني أوضح أكثر بسردي بعض الشروط التي يجب أن يلبيها، بحسب وجهة نظر ويليامز، أي تعامل وافٍ لقضية بحث الأخلاقيات والسياسة.

10.3. مساءلة «أخلاق الحداثة» من برنارد ويليامز

لا يمكن لأي إيجاز أن ينصف تعقد وعمق فكر ويليامز، وأنا معني هنا بأي حال بخط فكري واحد طوره. ولكن، دعني أولاً أنتقي بعض سمات تفكيره

---

(11) D. H. Lawrence, "Surgery for the Novel - or a Bomb," in *Phoenix*, p. 520.

التي، معا، لم تميز مضمون فلسفته الأخلاقية والسياسية، وحسب؛ بل أيضاً توجهه نحو تخصصه. الأولى هي رفضه للأخلاق، التي كان يشير لها على أنها «المؤسسة الخاصة»[12] وعاملها فقط كواحدة ضمن تنويعات الفكر والممارسة الأخلاقاتية. ما كان لورانس يعنيه بالأخلاق هو سمات بعينها من نظام الفكر والممارسة ذلك الذي أعطيته اسم «أخلاق الحداثة»، ومنطلقاته لرفض مقولاته كانت قريبة للغاية من منطلقاتي لرفض مقولات «أخلاق الحداثة». يعد ويليامز مفهوم الواجب الأخلاقي المفهوم المركزي بالأخلاق. ما يقتضيه الواجب الأخلاقي مجرد عن الذات وعالمي، مجبرا الجميع - «الواجب الأخلاقي لا مفر منه»[13] - ومجبرا كل شخص بالتساوي. المقتضيات المفروضة من مبادئه طاغية على ما سواها[14] ومتسقة، سواء كمبادئ أو بتطبيقها بحالات بعينها. انتهاكها يستحق اللوم من الفاعلين سليمي الفكر.

لا يرفض ويليامز مقولات الأخلاق وحسب. إنه يرفض تفسيرات ودفاعات الأخلاق من كل من النفعيين والكانطيين. لا تقدم أي من نظرياتهم تفسيرا معقولا لسيكولوجية الحياة العملية، وكلاهما تفشلات بإدراك حدود ومحددات التنظير الأخلاقي. هناك جانبان اثنان لهذا الفشل مهمان بشكل خاص. لا يسمح أي من التفسيرين بالفوضى الحتمية لحياتنا العملية، بتغاير الاعتبارات التي علينا أخذها بالحسبان عند اتخاذ قرارات بعينها وبشكل أكثر عمومية بتقرير كيفية العيش. ما يجعل العدل مهما أمر، وما يجعل الصدق مهما أمر آخر، وما يجعل الإخلاص للأصدقاء مهما أمر ثالث. ولكن ليس هذا التغير وحده هو ما يحجبه التنظير الأخلاقي. هناك تضاعف للمصالح يجب الإقرار به وشرور يجب تجنبها، وبالعديد من الحالات نستطيع التصرف دوماً مع مبدأ احترمناه حتى اللحظة فقط بانتهاك مبدأ آخر. ولذا، تخيل ويليامز حالة يمكن بها إنقاذ عدد من الأرواح

(12) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, ma: Harvard University Press, 1985, chapter 10.

(13) المصدر السابق، ص177.

(14) المصدر السابق، ص180.

بموافقته شخصيا على إعدام رجل بريء. مهما كان ما يختار فعله، سيكون قد فعل أمرا فظيعا، ولا الصيغ النفعية أو الكانطية تسمح لنا بإدراك هذا بشكل وافٍ.

اللاذاتية والعالمية المعزوة لمقتضيات الأخلاق، سواء أكانت بطريقة نفعية أو كانطية أو غيرها، تحجب أيضاً جانبا مركزيا مهما لحياتنا، المكان الذي تتولاه بكل حياة من الالتزامات والمشاريع المهمة لذلك الفرد هي كذلك بدرجة كبيرة لأنها مشاريعه هو أو هي، التزامات ومشاريع لا يمكن تنحيتها بخفة، حتى عندما يظهر أن الالتزام بها متناقض مع تلبية مقتضيات الأخلاق. تلك الالتزامات والمشاريع تقدم جزءا كبيرا من الإجابة التي يعطيها كل فاعل للسؤال الذي لا مفر منه: «كيف عليّ العيش؟»، السؤال الذي يتم تجاهله غالبا، بحسب ويليامز، من المنظرين الأخلاقيين الحديثين. من المهم بإجابة هذا السؤال إدراكنا لتموضعنا التاريخي وأن شروط الحداثة تتركنا بدون الموارد التي كان الأفراد قادرين على الاستقاء منها بالمجتمعات التقليدية. لكن الحنين للماضي شعور معطل والحداثة تقدم لنا مدى من المساحات توجد بها قيم مهمة على المحك: الحياة الشخصية، الفنون، السياسة. بكل من هذه المساحات، كان لويليامز التزاماته الخاصة. الخطأ، كما اعتقد، هو محاولة فهم هذه الالتزامات بطريقة ذات توجه نظري منفرد.

لقد لخصت حتى الآن استنتاجات ويليامز بدلا من محاججاته، وهذا لسببين. الأول هو أن تلك الاستنتاجات هي ما وضعته - «من يمكن القول إنه أعظم فيلسوف بريطاني بزمانه» كما قالت صحيفة **الغارديان** في رثائه عام 2003 - على النقيض مع كل شخصية كبرى أخرى في هذا الحقل. إن الغالبية الساحقة لأولئك العاملين بالفلسفة الأخلاقية الأكاديمية يواصلون الكتابة وكأن ويليامز لم يوجد، رغم أن هذه حقيقة مثيرة للاهتمام عنهم أكثر مما هي عن ويليامز. سببي الثاني هو أنني منشغل هنا بمحاججات ويليامز فقط لما تؤثر به على خط فكري بعينه طوره هو، أحياناً بتردد، من عام 1965 فصاعدا.

بأقسام أسبق من هذه المقالة، تعقبت المسار الذي قد يتخذ من فاعلة تأملية رفضت، مثل ويليامز، مقولات «أخلاق الحداثة»، وشقت طريقها الفكري، أيضاً مثل ويليامز، عبر التعبيرية ومتجاوزة لها. الاختلافات بين فاعلتنا المتخيلة وويليامز عظيمة بالطبع. إنها، بعكسه، ليس فيلسوفة أكاديمية، بل شخص أجبر على التحري الفلسفي بتأمل عملي حثيث ونبيه. إنه، بعكسها، كان موهوبا بشكل مدهش بالعديد من الحقول، كطيار حربي، كأستاذ فلسفة، بتقديره للأوبرا، بإدارته لكلية جامعية، وكموظف عمومي بعدة لجان تحقيق في المملكة المتحدة. ويليامز، بتركيبه المدهش، كان أبعد ما يمكن عن الرجل بالشارع أو المرأة في حافلة كلافام. ومع ذلك، السبيل الذي أدى به لاستنتاجاته كان سبيلا، كما أود الإشارة، سيوصل أي شخص تأملي حثيث ونبيه لشيء قريب منه لو أنه تناول بشكل مناسب النقد التعبيري، ومحددات التعبيرية، ومثال وايلد، وفن وتعاليم لورانس. بخط فكري خاص على الأقل، لم يتحدث ويليامز عن نفسه وإنما عن الآخرين أيضاً، وإن كانوا آخرين بريئين عادة من انحيازات الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية المعاصرة. إذن، ما كان هذا السبيل؟ ولماذا أدى؟

لنبدأ بنقد ويليامز للتعبيرية (في «الأخلاق والعواطف»، محاضرته الافتتاحية في كلية بيدفورد عام 1965، التي نشرت عام 1973)[15]. إن اعتراضه هو أن ما يقوله التعبيريون عن العلاقة بين قناعاتنا وأحكامنا الأخلاقية وعواطفنا على درجة عالية من العمومية وبالتالي يفشل بإيضاح العلاقات البارزة بين عواطف أو جوانب عاطفية بعينها وقناعاتنا وأحكامنا. أحد هذه العلاقات هي بين قوة الشعور الذي يظهره الشخص بقضية أخلاقية وقوة اقتناعات ذلك الشخص، الصلة التي يعتبر بها ويليامز قوة الشعور، باستثناء حالات خاصة، **معيارا** لقوة اقتناعه. وبهذا، تصبح قضية الإخلاص، قضية عدم إخفاء مشاعر الشخص عن نفسه أو عن الآخرين، مركزية في مرحلة مبكرة. لكن هذا ليس الجانب الوحيد

(15) Bernard Williams, "Morality and the Emotions," in *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*, Cambridge University Press, 1973, pp. 207-229.

الذي تصبح به مشاعر بعينها، بحسب وجهة نظر ويليامز، مهمة أخلاقيا.

تجاهل الفلاسفة الأخلاقيون المعاصرون، مثلما يتهمهم ويليامز، «الطرائق التي يمكن اعتبار بها مشاعر منوعة مدمرة أو لئيمة أو حاقدة، بينما تبدو أخرى خلاقة أو كريمة أو مثيرة للإعجاب أو - بالكاد - ما يتأمله الشخص من إنسان مهذب»[16]. توجيه عاطفة بعينها نحو أمر ما يعني عادة إطلاق حكم على ذلك الأمر، وإدراك ما الذي يجعل من المناسب الشعور به مثلما نشعر تجاه هذا الأمر أو ذاك هو أمر يتطلب تعلما أخلاقيا. «إذا لم يكن هذا التعلم يدور حول هذه القضايا مثل مما يجب الخوف، أو مما يجب الغضب، أو مما - إن كان هناك شيء - يجب احتقاره، وأين يُرسم الخط بين اللطف والعاطفية الغبية، فلا أعلم ما هو هذا التعلم»[17]. وعليه، هناك صلة مزدوجة بين العاطفة والتقييم. بالحكم أو الافتراض المسبق أن تعبيره بعينه عن العاطفة مناسب أو غير مناسب، فنحن نقيمه. بشعورنا أو إفساح المجال لشعورنا، أحياناً استجابة لتعبيرات العواطف من الآخرين، فنحن نعامل مواضعها جوهريا على أنها مستحقة وندعو استجاباتنا لها.

الشخص الذي يتصرف من منطلق العطف، مثلاً، أو الندامة - مثالا ويليامز - «بدون الرجوع للبنية العاطفية لفكره وفعله»[18]. إلا أن هناك اختلافا بين الطريقة التي يبدو بها عمل تلك البنية العاطفية للآخرين والطريقة التي تظهر بها للفاعل. يتجاهل ويليامز فكرة أن شخصا ما يمكن أن يقرر تبني مجموعة من المبادئ الأخلاقية، مؤكداً على أننا «نرى قناعات الشخص الأصيلة منبثقة من مكان أعمق من ذلك»، رغم «أن ما نراه منبثقا من مكان أعمق به، قد... يراه قادما من خارجه»[19].

---

(16) المصدر السابق، ص297.

(17) المصدر السابق، ص225.

(18) المصدر السابق، ص223.

(19) المصدر السابق، ص227.

مجاز العمق مهم. وهذا كلمة «أصلي» مع صداها لدى لورانس. إذا كنا نريد فهم قناعاتنا الأخلاقية، يجب أن لا نخطئ بين السطحي والعميق أو الزائف عن الأصلي. ولكن، حتى عندما لا نرتكب هذه الأخطاء، قد يكون هناك بقناعاتنا ما لا نفهمه أو ما نسيء فهمه. تدأولأتنا، كما يبدو، يجب أن تبدأ من اقتناعات يمكن أن لا نعطي لبعضها أي سبب آخر، قناعات، رغما أنه لا يجب فهمها كما فهمها الانفاعليون، مُعبر عنها بالعاطفة، بحيث أن المراقب لن يستطيع تشخيص إما تلك القناعات أو العواطف المتعلقة بها بشكل مستقل عن بعضها البعض. هذه الأفكار كانت ما زالت لدى ويليامز عندما ألف كتاب **الأخلاق: مدخل إلى الأخلاقيات** ,(*Morality: An Introduction to Ethics*)[20]، لكنها وجدت مكانها لاحقاً ضمن استعراض ويليامز لتخصص الفلسفة الأخلاقية. حول ذلك الاستعراض، يجب الإشارة لأمرين.

الأول حول مضمونه. كثير من كتاب **الأخلاق** حول ما هي ليست الأخلاق عليه. (ويليامز لم يستخدم بعد عام 1972 الأخلاق كاسم الشيء الذي عارضه). وكثير من كتاب **الأخلاق** حول أخطاء الفلاسفة الأخلاقيين. ما يدعى القارئ، بعد ذلك، للتأمل به هو مجموعة صغيرة من الاحتمالات التي تبقى متاحة. لكن طبيعة تلك الدعوة يجب أيضاً الإشارة لها، إذ أنها ليست قضية مرتبطة بالمحتوى وحسب، بل بالأسلوب أيضاً. أي شخص يذهب من نص «المحاضرة الافتتاحية» إلى **الأخلاق** سيصدم بالتباين بين الجدية البسيطة التحليلية للأول والحيوية والحس الفكاهي وحتى البهجة للثاني. النصوص التعريفية عادة ما تصمم بتحث اعتباراً محترما للتخصص المعرف. إلا أن ويليامز يتفاعل مع قرائه بتحذيرهم من ورع التخصص: «معظم الفلسفة الأخلاقية بمعظم الأوقات كانت فارغة ومملة»، و«الفلسفة الأخلاقية المعاصرة وجدت طريقة أصلية لتكون مملة»[21]. هنا يرد

(20) Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Harper & Row, 1972.

(21) المصدر السابق، ص.ix,x

ويليامز صدى وايلد. المشكلة الأساسية مشكلة مرتبطة بالأسلوب الذي تكتب وتنطق به الفلسفة الأخلاقية «بأعمق معاني كلمة 'الأسلوب' الذي يعني به اكتشاف الأسلوب الصحيح أن تكتشف ما تحاول حقاً فعله»[22].

بعد ذلك، لا يدعى القارئ، عبر كل من المحاججة والأسلوب، فقط لقبول مجموعة من الاستنتاجات السلبية، بل أيضاً لطرح أسئلة حول التوجهات الأخلاقية التي يجب توليها بجدية فورا، أسئلة تعيد فتح تحريات «المحاضرة الافتتاحية». هناك، كما أشرنا، وصف الفاعلون بأنهم يمارسون مطالب أخلاقية بعينها تنبع حقاً من درجة عميقة ما من عواطفهم وكأنها تملك مصدرا خارجيا. يقترح ويليامز الآن أن الفاعل قد يدرك المصدر الحقيقي لهذه المطالب، عندما يصبح مشتبكا بنوع من النظر الأخلاقي الذي يوجد بصميمه «رجوع لشيء ما هناك بالحياة الإنسانية يحتاج أن يكتشف، يوثق به، يُتبّع، ربما بتجاهل خطير للعاقبة»[23]. في هذه المرحلة يصادق ويليامز بوضوح على أمر لورانس: «جد أعمق دوافعك واتبعه»، معلقا بأن الفكرة القائلة إن «وجود شيء هو أعمق دوافع الشخص، وأن هناك اكتشافا يجب القيام به هنا... و... أن الشخص يثق بما يكتشف، رغم أنه من غير الواضح إلى أي سيؤدي، هي المقصد»[24]. يصنف ويليامز هذه النظرة الأخلاقية مع أمور أخرى، بدلا من توفير السعادة، «تتطلب الأصالة» وتثير بشكل موجز فكرة أنها ربما «تبنى على وهم». في الحقيقة، لقد كان سيتخذ الأمر بجدية كبيرة للسنوات الثلاثين التالية، مثلما يظهر الاقتباس من مقابلة له عام 2002.

المشكلة بالنسبة لويليامز كانت فكرة الأصالة. نحن يمكن أن نكون محقين لأعمق مشاعرنا إذا كنا ملتزمين بما يكفي لنعيها وصادقين بماهيتها. بدون هذا الوعي والصدق، سيبدأ التداول من المكان الخطأ. «يجب أن أتداول من حيث

---

(22) المصدر السابق، صxi.

(23) المصدر السابق، ص85.

(24) المصدر السابق، ص86.

ما أنا عليه. الصدق يتطلب الثقة بهذا». «الأنا» الذي يتأمل هكذا، كما يعتقد ويليامز، يملك «إمكانية عيشه حياة فردية ذات معنى، حياة لا ترفض المجتمع، وتتشارك بحق تصوراته مع الآخرين بدرجة معقولة، لكنه ليست بدرجة كبيرة كحياة الآخرين، بقتامتها واضطربها بقدر ما هي بنواياها المنطقية بجعلها حياة **شخص ما**»[25]. ما يهم هو أن التداول الذي يصل به «الأنا» لنواياه المنطقية لا يبدأ من حيث يجب أن يبدأ، وحسب؛ بل يتبع بعد ذلك السبيل الصحيح، بحيث يؤدي للنوع الصحيح من الحياة. «يملك [الشخص] أ سبباً لفعل س فقط إن كان هناك **مسار تداولي وجيه** من منطلق أ التحفيزي الذاتي... إلى قيام أ بفعل س»[26].

أكد ويليامز أننا لا يجب أن نفكر بالمجموعة التحفيزية الذاتية للفاعل - رغباته ونزعات تقييمه وأنماط رد فعله العاطفي وولاءاته ومشاريعه والتزاماته الشخصية - «على أنها مسلم بها بشكل ثابت. عملية التداول يمكن أن تترك كل أنواع التأثيرات» عليها[27]. ومع الوقت، يمكن أن تتغير بطرائق عدة. لكن لا شيء يمكن أن يكون سبباً لأي أحد وهو ليس حقاً أو محتملا أن يكون سبباً محفزا. نقاد ويليامز أصروا أنه، إن تم فهمها بشكل واسع بما يكفي، فهذه الصياغة يمكن أن تتكيف مع أي نظر للأسباب. لكن ويليامز كان ينوي استبعاد أي سبب مزعوم يدعي أنه سبب لأي شخص مهما كان بهذا النوع من الحالات أو ذاك. أسبابي يجب أن تكون لي بشكل خاص، أسباب مؤصلة بتاريخي النفسي. إنها يجب ألا تكون وعادة ما لا تكون، على الأقل، ذات مصلحة ذاتية. يجب أن تكون تعبيرات عن هذه الذات أو تلك بعينها.

---

(25) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 200 and p. 202

(26) Bernard Williams, "Postscript: Some Further Notes on Internal and External Reasons," in *Varieties of Practical Reasoning*, ed. Elijah Millgram, Cambridge, ma: MIT Press, 2001, p. 91.

(27) Bernard Williams, "Internal and External Reasons," in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, p. 105.

ما الذي قد يعطيني الثقة، إذن، بحالة ما بعينها بأن تدأولاًتي جديرة بالثقة؟ لدى ويليامز الكثير ليقوله، بشكل مباشر أو غير مباشر، لإجابة هذا السؤال. هناك، من ناحية، محاججته الداعمة لبعض استنتاجاته العملية حول قضايا متنوعة مثل الأذى الناتج أو غير الناتج من الإباحية، الاستجابة المناسبة لهذه الأوبرا أو تلك، ولماذا لا يجب (عندما كان ويليامز شابا) أو يجب (عندما كان ويليامز كبيرا) أن نأخذ نيتشه بجدية. هناك، على الجانب الآخر، تأملاته الفلسفية حول أي نوع من الليبرالية يمكن الدفاع عنه وما لا يمكن، ولماذا توفر بعض عبارات الفكر التراجيدي اليوناني القديم مفردات وافية أكثر للتأمل الأخلاقي من مفردات الحداثة ما بعد المسيحية، وتحريه الجينالوجي بعدم إمكانية الاستغناء عن الصدق لنوع معين من الحياة. ولكن، عندما قيل وفُعل كل شيء، بقيت جوانب أساسية مما كان يقوله لنا ويليامز عن التداول وعن اعتمادنا على أعمق مشاعرنا مبهمة.

غالبا، عندما يقول شخص ما هذا عن فيلسوف، فالملاحظة المأخوذة يجب أن تكون على الأقل نقدية وربما عدائية. لكن هذا ليس ما أعنيه على الإطلاق، إذ ربما كان ما يتحدث عنه ويليامز صعبا بطبيعته، وأن عدم قدرة ويليامز، الذي سلط ضوءا مهما على العديد من المناطق الأخرى بفكرنا، على فعله أفضل مما قام به دليل قوي على أن الأمر كذلك. ومع ذلك، ضلل ويليامز نفسه وقراءه. ما سأحاججه هو أن ويليامز كان محتما، باتباعه الخط الفكري الذي أدى به لاستنتاجاته حول التداول، أن يجد من الصعب، إن لم يكن المستحيل، أن يقول أكثر مما قال. ولكن بما أنني أعتبر أن هذا الخط الفكري نفسه هو الخط الذي سيجد به على الأرجح أي شخص من زماننا رفض مقولات «أخلاق الحداثة» وفكر بطريقه الخاص من خلال التعبيرية ومتجاوزا لها، متزودا ما يكفي من الذكاء والإصرار، فهذه ليست محاججة ضد ويليامز. ما الذي يؤدي إليه إذن هذا الخط الفكري بشكل غامض بعينه وبخطأ وسوء فهم كبيرين؟

رفض ويليامز للأخلاق كان مترافقا مع إدراكه ليس فقط بأن «الأخلاق ليست اختراع الفلاسفة إنها نظرة، أو جزء غير متماسك من نظرة، غالبيتنا

جميعا»[28]، بل وأيضاً بأن ما حاول فلاسفة الأخلاق تقديمه للأشخاص العاديين غير الفلسفيين هو أنواع من المحاججات يمكن لهؤلاء الأشخاص استخدامها لتبرير أحكامهم وقراراتهم بعينها. إلا أن هؤلاء الأشخاص العاديين قد حُرفوا من هؤلاء الفلاسفة، بحيث أنهم يفشلون بإدراك أنه «للوصول للخلاصة يجب على الشخص أن يفعل أمرا بعينه، وعادة ما يكون اكتشافا، اكتشاف، دائما بالحد الأدنى وأحياناً جوهريا، عن الشخص نفسه»[29]. لكن، إذا وعندما كانوا يصلون لفهمهم هذا، فكيف يكنهم الرد بمناسبة بعينها على شخص يشير إلى أنهم، بعيدا عن كونهم قاموا باكتشاف، قد وقعوا عوضا عن ذلك كضحايا لقطعة من خداع الذات المركب؟

ما سيكون عليهم عرضه هو أن المشاعر المعبر عنها بمسارهم للوصول إلى الخلاصات كانت لهم بأصالة وبعمق، لكن هذا يبدو، بحسب ويليامز، أمرا يمكن ملاحظته فقط من وجهة نظر ذاتية. «الفكر العملي فكر ذاتي شخصي بشكل جذري»[30]. عند هذه النقطة، يقدم لورانس للشخص العادي موارد لا يستطيع ويليامز توفيرها، إذ أن لورانس عندما يظهر لنا، كروائي، شخصيات خُدعت بالفعل بعمق أو أصالة شخصية عواطفها، فهو قادر على فعل ذلك من وجهة نظر خارجية يمكن له ولقرائه تصورها وفهم محددات وجهة النظر الذاتية لهذه الشخصيات. ما يحتاجه الفاعلون، إن لم يكونوا ضحايا الخداع وخداع الذات، هو، كما حاججت سابقا، هو رؤية وفهم أنفسهم كما يراهم ويفهمهم الآخرون ذوو البصيرة. ما يحتاجونه هو الحكم والتصرف من وجهة نظر ذاتية مدعومة بنوع من المعرفة الذاتية العملية التي يمكن تحصيلها من وجهة نظر خارجية. ثقتهم بناتج نشاطاتهم التداولية سيكون راسخا فقط إن كان يشابه بجوانب مهمة الثقة التي قد يملكها شخص آخر بذلك الناتج. ولكن، هل من الممكن تحقيق أمر كهذا؟

---

(28) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 174.

(29) Williams, Moral Luck, p. 130.

(30) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 21.

انظر بمأزق فاعلتنا المتخيلة، المصرة والنبيهة، التي، بشق طريقها عبر التعبيرية ومتجاوزة لها، ومستنتجة أنها لا تملك بديلا إلا أن تعبر بأحكامها وأفعالها عن أعمق مشاعرها، لتلك المشاعر التي بأغلبها لها، صار لديها الآن مناسبة لتسأل أي من مشاعرها لها. لقد عُلمت حتى اللحظة أن تفكر بنفسها بطريقة فردانية ليس فقط بحياتها الأخلاقية والعاطفية، بل وأيضاً بتعاملها مع أجهزة الدولة ومعاملاتها بالعمالة والأسواق الأخرى. وبالرجوع للآخرين بالنصيحة والدعم بتحديد أعمق مشاعرها، بحيث أنها ليست الآن مخدوعة أو خادعة لذاتها، فهي تتابع بداية التفكير بتلك الطريقة. السؤال المهم هو: هل ستكون قادرة على حل أو حسم هذه المشكلة عن الخداع أو خداع الذات بدون التخلي أو على الأقل التعديل الشديد لهذا النمط من الفكر؟ إنه بخياراتنا وعبرها تجد مشاعرنا ودوافعنا ورغباتنا تعبيراتها بحياتنا العملية، وكلما كان الخيار للتوجه العام لحياتنا أكثر أهمية، كان أكثر أهمية بالنسبة لنا الوعي بما نريده حقاً والتأكد أننا لسنا ضحايا الخداع أو خداع الذات. علينا إذا التنبؤ بلحظة ما من الخيار بحياة فاعلتنا المتخيلة عندما يوجد لها قدر كبير على المحك بناتج ذلك الخيار.

11.3. أسئلة من ويليامز وإليه

المشكلة هي أننا بينما تخيلنا فاعلتنا حتى اللحظة، لم نقل شيئاً عن أهم جوانب حياتها. إن هذا التجريد من تفاصيل الظروف النفسية والاجتماعية، المعرفة للغاية للأمثلة المناقشة من الفلاسفة الأخلاقيين، كان ضروريا، إذا كان المثال سيؤدي الغرض الذي كنت أنوي فعله وآمل أن أفعله. ولكن، إذا كنا نريد فهم الخيارات التي يكون بها أمر مهم على المحك لفاعل ما، فعلينا النظر بعدد من أبعاد الحالات التي تتخذ بها الخيارات وسمات وعلاقات الفاعلين الذين يتخذونها، وعلينا النظر بخيارات من أنواع مختلفة. الفاعلة التي تخيلنا أن عليها القرار ما إن كانت مشاعرها ستحكم على أفعالها بحالة بعينها ستبلي حسناً بتأملها ببعض خياراتها السابقة. انظر لبعض الطرق التي قد ينظر بها فاعل ما بقرار سابق،

قرار، لنقل، كان على الفاعل به الاختيار بين طريقة حياة أكثر مغامرة وقلقا، كموسيقي أو منظم سياسي أو مؤد بالسيرك، ومستقبل أكثر أمنا وتنبؤا، كموظف بالحكومة المحلية أو معلم أو جامع نفايات.

أحد الاحتمالات هي أنها ستنظر بالقرار الذي اتخذته دون أي ندم، مهنئة نفسها على إدراكها أنها، رغم أنها كانت تملك حينها أسبابا حسنة بشكل أصيل للاختيار عدا ما اختارته، إلا أن انطباعها كان بأنها ستكون دوماً شخصا مستاء ومحبطا، لو لم تقم بخيارها كما فعلت. الاحتمالية الأخرى هي أنها ستصبح ذلك الشخص المستاء والمحبط، نادمة الآن على خيارها الماضي، لكنها لا تملك الآن بديلا سوى العيش مع الخيار الذي اتخذته. الاحتمالية الثالثة هي أنها الآن لا تملك شكا بأنها اتخذت حينها الخيار الصحيح - وهي قد اتخذت الخيار الصحيح - لكنها مع ذلك تدرك أنها تملك توقا لنوع الحياة التي تخلت عنها. واحتمالية رابعة هي أنها الآن لا تملك شكا أنها اتخذت الخيار الصحيح، لكنها فعلياً اتخذت الخيار الخاطئ وتوقها المستمر لنوع الحياة التي لم تعد الآن متاحة هي أعراض لذلك. هذه الأربعة ليست مجرد احتمالات، لكنها تشير لأسئلة مبدئية يجب طرحها حول خيارات كهذه.

هذه الخيارات صعبة طالما كان الفاعلون يملكون رغبات متنازعة غير محددة، بدرجة ما، لأنفسهم أو للآخرين. ولذا عليهم أن يدركوا ما يريدونه ولماذا. عليهم إدراك كيف أن عواقب اختيار هذا البديل أو ذاك قد تبدل رغباتهم الحالية. عليهم التفكير بتبعات خياراتهم على الآخرين، لا سيما أولئك المقربين منهم، ولأي درجة ولماذا، وعليهم الاهتمام بتلك التبعات. إنهم يحتاجون، ما يمكن أن نقول إنه، إدراك ذاتي بنوع يصعب غالبا ويستحيل أحياناً تحقيقه بدون مساعدة الآخرين الذين يعرفونهم جيداً إثر تفاعلهم معهم لفترات طويلة من الزمن. لكنهم يحتاجون أكثر من هذا النوع من معرفة الذات. إنهم يحتاجون أيضاً لمعرفة ما إن كانوا يصفون البدائل التي عليهم الاختيار بينها بشكل واقعي وما إن كانوا قادرين على اكتساب القدرات والمهارات التي سيحتاجونها بكل حالة. هنا، أيضاً، قد يكون عليهم التشاور مع الآخرين ذوي الصلة. كيف، إذن،

يكون الشخص بمكان جيد وكيف يكون بمكان سيء بعلاقاته مع الآخرين من حيث اكتساب المعرفة هذه ومعرفة الذات هذه؟

بأي آخرين علينا التفكير عندما نحاول إجابة هذا السؤال؟ بأفراد العائلة، عادة من أكثر من جيل واحد، بالزملاء الذين يعرفون ما يناسبهم ويناسبنا بمكان العمل وما لا يناسب، بأولئك الذين نتشارك معهم النشاطات والمسؤوليات في، لنقل، المدرسة المحلية، أو فرق كرة القدم أو كرة السلة، أو المجموعات المسرحية، أو التأليف الموسيقي. مباشرة من الواضح أن الشخص قد يوجد بأنواع مختلفة جدا من العلاقات مع أولئك الذين يتفاعل معهم وأن شبكة العلاقات التي يجد بها الفاعلون أنفسهم بفترات اتخاذهم القرار قد تكون بأنواع مختلفة للغاية، مثلما قد يختلفون هم أنفسهم عن الآخرين بالطباع، والنزعات، والتاريخ الذي أوصلهم لهذه المرحلة. انظر لثلاثة احتمالات مختلفة بشكل واضح.

الأول هو أن الآخرين الذين يتفاعل معهم الفاعل يتشاركون لمدى كبير بالنظرة التقليدية نفسها للاحتمالات الواقعية بكل مرحلة من حياة الإنسان. إنهم محدودو الخيال. ليس الأمر أن أيا منهم لا يرى ويشعر بجاذبية الانعتاق والتحرر من المسارات التقليدية، وإنما أن أولئك حتى الذين يرون ويشعرون يملكون تصورا عما يعنيه الانعتاق والتحرر هو بحد ذاته تقليدي ومحدود وغير متخيل. لكن الأسوأ هو أنهم لا يعرفون من بين المحددات محدداتهم هم. هل هناك بيئة ثقافية اجتماعية لهذا النوع؟ لا أشك بوجودها، لكن المهم هو أن بعض الأفراد، ولا سيما المراهقين وليس هم وحسب، قد يعتقدون أن الأمور على هذه الشاكلة في بيئتهم الاجتماعية، سواء أكانت كذلك أم لا. هؤلاء الأفراد قد يدركون أن عليهم استشارة الآخرين لتحصيل المعلومات، لكنهم عدا ذلك عليهم تحرير أنفسهم من نصيحة وتأثير الآخرين بحيث يكون خيارهم هو خيارهم الأصيل، وليس شخصا يعبر عن التصورات والأحكام المسبقة المشتركة لبيئتهم الاجتماعية. قد تقول واحدة لنفسها: «ما علي التأكد منه هو أن خياري هو **خياري** حقا! عدا ذلك، سأندم عليه حتما»، وإن لم تكن قد سمعت بلورانس أو ويليامز.

الاحتمالية الثانية هي أن الآخرين الذين يتفاعل معهم الفاعل ومن أصبح قريبا منهم مختلفون للغاية عن بعضهم من حيث تجابهم الماضية ووظائفهم وآمالهم وتوقعاتهم وآرائهم الدينية وغير الدينية للعالم. إنهم يرون الخيار الذي على الفاعل اتخاذه بضوء مختلف للغاية، وهذا ليس أمرا متعلقا باختلاف المعلومات التي يملكونها. أولئك الذين عاشوا حيوات خطيرة مستقرة كراهية، مثل، لنقل، اللاجئين، يرون أمان الحياة كموظفين أو جامعي نفايات أمرا مدهشا، فقط بقدر ما تعتبر مملة وتقليدية من أولئك الذين لا يعرفون كيف يبدو العالم. أولئك الذين أصبحوا طموحين وتنافسيين يشيرون على الفاعلة بإضافة مزيد من الخيارات لقائمة بدائلها. وعليه، فهم يحددون قدرات وممكنات الفاعلة بمقاييس مختلفة. بينما كان أمام الفاعلة بالمثال السابقة بدائل قليلة للغاية، هنا تواجه العديد للغاية من الخيارات والعديد للغاية من المعايير البديلة للاختيار بينهم. ما قد تشعر جيداً تجاهه ليس أن الخيار حتما وبشكل مرهق خيارها هي، بل أيضاً خيارها كيف تختار.

ولكن، افترض الآن حالة ثالثة تتنوع بها مجموعة الآخرين كما في الحالة السابقة، لكنهم مختلفون بأنهم لا يضمون بعضا ليسوا فقط ذوي بصيرة عموماً بدوافع الآخرين ونواتج تلك الدوافع، بل كانوا يعرفون فاعلتنا المتخيلة لمدة طويلة وبقدر كاف ليعطوها نصيحة مناسبة. هي بالمقابل تعرفهم جيداً بما يكفي لتثق بهم بشكل مبرر بتفكيرها وأحكامها. ولذا ستكون قادرة على فهم كيف تبدو وكيف يبدو خيارها من وجهة نظر خارجية. إنها قادرة على تصحيح بعض أحكامها السابقة حول ذاتها ومن خلال نقاشات موسعة مع بعض أولئك الآخرين للنظر بالممكنات التي لم تتصورها بعد. خيارها يظل بشكل لا مفر منه خيارها، لكن التدأولاَت التي تشارك بها متأثرة بأحكام خارجية بقدر ما هو متأثر بأحكام ذاتية وباتخاذها الخيار النهائي فهي، بجوانب مهمة، تعتمد على وتثق بالآخرين. إن كيفية تفكيرها الآن قد تكون نتيجة لتعلمها من الآخرين أن لديها سبباً للتشكك ببعض نزعاتها وميولها.

كيف يمكنها بهذه الظروف التعامل مع أمر لورانس بأن تتبع، أن تكون

صادقة، مع أعمق دوافعها؟ مجاز العمق قد يوجهها لواحد أو أكثر من هذه الطرق الثلاثة. بالنسبة لنا، ما يعد عميقا هو جزء مستمر بشكل مهم لا يمكن إزالته منا، معبر عنه بالسمات طويلة الأمد لرغباتنا والتزاماتنا وولاءاتنا. بالنسبة لنا، ما يعد عميقا هو ما إن كنا سنتجاهله أن نقمعه سيجد تعبيرا بالاستياء أو الندم أو الامتعاض أو كل هذا. وبالنسبة لنا، ما يعد عميقا هو ما يكون تأثيره علينا حتى بالأوقات الحرجة غير مدرك، ربما لأننا نتحرى بما لا يكفي، ربما بسبب الحاجة - الحاجة العميقة - لعدم الاعتراف بجوانب بأنفسها ولا سيما برغباتنا. ولكن، بالطبع، عندما نتخذ خيارات يوجد بها الكثير على المحك، فعلينا أن نكون واعين ذاتيا، وهذا يعني أن علينا أن نرى أنفسنا ونفهم أنفسنا مثلما يرانا الآخرون الصادقون الفطنون المستبصرون الأذكياء ويفهموننا، بالموضوعية الممكنة فقط من وجهة النظر الخارجية، لكنها وجهة النظر الخارجية التي استطعنا أن نجعلها لنا.

إنها حقيقة لغوية وفلسفية أن علينا التعلم كيف نستخدم ضمائر المتكلم كمجموعة وليس واحدا واحدا. حتى أعلم أنني، متى يمكنني القول بصدق عني أنني «أنا أفعل أو أشعر كذا وكذا»، يمكن القول بصدق من الآخر عني «أنت تفعل وتشعر كذا وكذا»، ويمكن القول بصدق عني «هي - أو هو - يفعل أو يشعر كذا وكذا»، فأنا لا أفهم ما أقوله عندما أستخدم ضمير «أنا». إنها حقيقة نفسية وفلسفية أنه، بالنظر لرغباتي ونزعاتي، علي عادة أن أتعلم ما يمكنني قوله بحق وصدق عن نفسي فقط بإدراكي واعترافي بحقيقة ما يقوله الآخرون لي وعني. ركز الفلاسفة أحياناً وبشكل متفهم على أنواع الجمل هذه المستخدمة مني لإيصال ما يمكنني أنا فقط إيصاله، مثل «أنا أتألم»، حيث، عندما أكون بألم وأقول إنني أتألم، لا يستطيع الآخرون أن يصححوني. ليس من المنطقي بالنسبة لهم سؤال» كيف تعرف أنك تتألم؟». بهذا السياق، وجهة النظر الذاتية مفضلة بالفعل. لكننا قد نبلي حسناً بتذكير أنفسنا أن «أنا» نفسه الذي كان مرة يتألم قد يتذكر أو لا يتذكر ما سبب له هذا الألم، وكم كانت شدته، وكيف استجاب له، ناهيك عن وعيه بكيفية تعبيره عن الذكريات البعيدة له باستجاباته الحالية. حول

كل هذه الأمور، قد يكون عليه الاعتماد على الثقة بالآخرين لتأكيد أو نفي ذكرياته وأحكامه.

هذا بالطبع لم يكن ويليامز لينكره. لكن ما يحول دونه تفسيره للتداول هو التالي: وصولي بالنهاية للقرار الصحيح لا يرجع لي وحسب، الآن وهنا، بل لأي شخص واقع بموقفي. الموضوعية التي يمكن للاعتماد على الآخرين تحقيقها هي موضوعية حقا، إنقاذ للفاعل من الحبس ضمن ذاتيته. إنني لا أؤكد هنا بالطبع أننا نعتمد جميعا بالقدر نفسه على الآخرين لنوع معرفة الذات الذي نحتاجه عادة عند اتخاذ قرارات مهمة. إنني أؤكد أن علينا جميعا بالكثير من تداولنا العملي أن نملك ثقة مبررة بأحكام الآخرين الذين نوجد معهم بعلاقات قريبة، إن كنا نريد امتلاك ثقة مبررة بأحكامنا الذاتية. وليس الأمر أن فهمنا لأنفسنا فقط قد يكون وعادة ما يحتاج أن يتحول بتفاعلنا مع الآخرين هؤلاء. ما نتعلمه منهم قد يشمل كذلك كيفية تفكيرنا بمواضع رغبتنا بطرائق جديدة وافية أكثر، بحيث أن رغباتنا تتغير من ناحية، ونستطيع من الناحية الأخرى تخيل البدائل التي نستطيع الاختيار من بينها بطريقة مختلفة بشكل ما. وأنا لا أؤكد - وأبعد ما أكون عن ذلك - أن تأثير الآخرين علينا طيب دائما. الميزات الفكرية والشخصية لأولئك الذين نعتمد عليهم مهم للغاية والشخص الذي لا يفكر أفراد أسرته أو أصدقائه أو زملائه أو يحبون المال أو السلطة أو الشهرة قد يكون عليه عزل وفصل نفسه عن أولئك الآخرين، إن كان يريد التداول جيداً واتخاذ قرارات حسنة. ولكن حتى مع تلك الميزات الضرورية، تظهر أطروحة من تلك الأمثلة لظروف الاختيار.

كون تدأولاَت وخيارات فاعل ما معيبة بعدة طرق يعتمد بشكل أساسي على طبيعة العلاقات الاجتماعية لذلك الفرد وكون تدأولاَت وخيارات الشخص تتحقق عندما تكون وجهة نظره الذاتية منفتحة ومتأثرة بملاحظات ومحاججات وأحكام الآخرين الخارجية. ولذا، ففاعلتنا المتخيلة، أمام خيارها بين مسارات بديلة، عليها النظر ماذا هي علاقاتها الاجتماعية وماذا كانت، أمر لم يكن سيقترح عليها من مقولة ويليامز المضللة بأن «التفكير العملي ذاتي جذريا».

سيكون عليها الآن حقاً التفكير بطريقة تضعها أكثر على النقيض مع ويليامز، إذ أنه إذا كانت الأطروحة القوية التي قدمتها صحيحة، فالفاعلة ذات المجموعة التحفيزية - لاستخدام مصطلحات ويليامز - التي لا تسمح لها بالتعلم بطرق مناسبة من الآخرين ستكون معيبة كفاعلة، لأنها ستكون عرضة لأن تُدفع برغبات ذات مواضع لها فقط أسباب قبيحة أو أسباب ليست حسنة كفاية لرغبتها.

إذن، إلى أين أدى خط التحري الذي اتبعناه بفاعلتنا المتخيلة وإلى أين أدى بنا؟ لقد ميزنا بين ما هو صحيح ومستبصر بالتعبيرية عما هو عرضي أو مضلل. تفشل التعبيرية كتفسير عام لدلالات الجمل التقييمية، لكنها تقدم ضمن أمور أخرى أسسا لنقد ورفض مقولات «أخلاق الحداثة»، نقدا مدعوما بأنواع أخرى من النظر، على رأسها عجز أصواتها البارزة عن تسوية قضايا مهمة تقسمهم أو عن الاستجابة بشكل واف لانتقادات بيرنارد ويليامز. لكن هذا النقد يجبرنا، كما اكتشفت فاعلتنا المتخيلة، لتجاوز التعبيرية، بطرح أسئلة صمتت عنها، حول كل من ارتباط تداوالاتنا العملية بمشاعرنا، أي حول ما يعطينا أساسا للثقة بتلك التدأولاَت، وعن أي أنواع المنطق قد نملك لاعتبار أمر ما - لنقل الإنجاز المدهش برسومات غوغان أو السخرية الدراماتيكية والتخريبية لأوسكار وايلد أو الأفكار الخيالية لأفضل روايات ديفيد لورانس - حسناً وتصنيفه بالعلاقة ضمن المصالح الأخرى. على رأس هذا، نحن نكبد دينا كبيرا على برنارد ويليامز مرة أخرى، جزئياً لأنه يأخذنا لنقطة يصبح بها واضحا كيف ولماذا ينهار تفسيره للتداول أخيرا. تاليا، بعيدا عن تفسيره المستبصر لمصلحة الصدق، لا يملك ويليامز بشكل ملحوظ الكثير ليقوله، ويستحق الأمر أن نسأل لماذا كان الأمر كذلك. أعتقد أن الأمر يرجع لمجموعتي أسباب متمايزتين، ولكن تدعمان بعضهما بشكل متبادل. قناعته السليمة بأن هناك أنواعا مختلفة جذرية من المصالح - أسبابنا لاعتبار العدل مصلحة تبدو له لا تتشارك كثيراً أو أبداً مع أسبابنا لاعتبار التميز بالعمليات مصلحة - دفعته لمصادقة مقولة أشعيا برلين (Isaiah Berlin) بأنه من «الخطأ العميق» افتراض أن «كل الخيرات أو

المصالح، وكل الفضائل، وكل المثل متوافقة»[31]. علق حينها ويليامز: «ليس من المبتذل أنه في عالم غير كامل كل الأشياء التي نعدها خيرة متكاملة عمليا، بل إننا لا نملك تصورا متماسكا للعالم بدون خسران، بأن المصالح تتضارب بطبيعتها، وأنه لا توجد طريقة مقبولة لوضعهم بتناغم».

اعتقاد أن المصالح تتضارب بطبيعتها يضع بالطبع الشخص على النقيض مع أرسطو، لكن ويليامز لديه أسباب إضافية لرفض أخلاقيات أرسطو، أسباب اعتقد أنه من المهم طرحها مرارا وتكرارا في كل مرحلة من عمله، رغم أنه عدل صياغته لبعضها ساتجابة لانتقادات من مارثا نوسباوم[32]. ثلاثة منها مفيدة. في كتابه **الأخلاق**، يعارض أن أطروحة أرسطو بأن السمة البارزة لكل البشر هي ذكائهم وقدرتهم على الفكر العقلاني: «أن تعشق حد الوجد هو بالحقيقة مميز للإنسان مثل الموافقة العقلانية على النزعات الأخلاقية لشخص ما»[33]. يحاجج في كتابه **الأخلاقيات وحدود الفلسفة** (*Ethics and the Limits of Philosophy*)، يحاجج أن فكرة أرسطو بالطريقة التي ترتبط بها نزعاتنا الأخلاقاتية بغاياتنا وأداءنا وظائفنا جيداً كبشر يعتمد على تفسيره الغائي للطبيعة، التفسير الذي على أي شخص يعيش بعالم العلم الحديث أن يرفضه[34]. وبالفقرة نفسها يدعي أن أرسطو لا يستطيع تقديم تفسير وافٍ لما يعده خللا أخلاقيا وسياسيا، خللا، بوجهة النظر الأرسطية، كما علينا الإشارة، يمتد للرفض من العديد من الفاعلين، بما فيهم ويليامز، لأي شيء يشبه التصور الأرسطي لأنفسنا ونشاطاتنا.

---

(31) Bernard Williams, "Introduction" to Isiah Berlin's *Concepts and Categories*, ed. H. Hardy, New York: Viking Press, 1978, p. xvi.

(32) انظر:

Martha Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundation of Ethics" and Williams' "Replies," in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J. E. J. Altham and R. Harrison, Cambridge University Press, 1995, pp. 185-224.

(33) Williams, *Morality*, p.65.

(34) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 43-44.

أقنعت نوسباوم ويليامز أنه بالغ بالمدى الذي تعتمد به أخلاقيات أرسطو على نظرته للطبيعة البيولوجية، لكنه ظل مقتنعا أن هناك مفاهيم مركزية بالأخلاقيات الأرسطية تقوم بدورها كما هي فقط إن وجدت تطبيقها بالعالم الطبيعي. حول هذا، أعتبره محقاً ببعض الجوانب. ولذا، أعتبر أن كل انتقاداته الأربعة لأرسطو تحتاج الإجابة. لقد تلقت بالفعل إجابات فلسفية ضمن التراث النيوأرسطي، لكن من المهم فهم كيفية إيجاد هذه الأجوبة لمكان ضمن أي طرح واف للمقولات والالتزامات الكلية للأخلاقيات والسياسة الأرسطية التوماية المعاصرة. لذلك، مهمتي التالية، هي تقديم هذا الطرح، الطرح الذي سيعطي معنى ومغزى للرد على نقد ويليامز لأرسطو، لكنه يبدأ بنفسه بتحديد مجموعة أوسع من القضايا، آخذا بعين الاعتبار ما تم تعلمه بنقاشاتنا وهذا بأربعة طرائق على الأقل.

أولاً، على النقيض من طريقتي بالتقدم بالجزء الأول من هذه المقالة، علي عرض وإيصال بعض الإدراك للسياقات الاجتماعية الحاضرة للأطروحات والمحاججات التي سأطرحها. سيكون من المهم اكتشاف ما إن كان ولأي مدى يمكن للنيوأرسطية أن تستجيب وتقدم صوتا لأولئك الذين تتحدد رغباتهم وحرماناتهم وانشغالاتهم والتزاماتهم بعلاقاتهم مع النظام الاجتماعي والاقتصادي. هنا ستكون الموارد التي قدمها ماركس بمرحلة سابقة من محاججتي ذات مغزى. ثانياً، بتقييم المقولات النيوأرسطية، وبشكل أكثر تحديداً التوماوية؛ سيكون علي بدرجة كبيرة أيضاً ما قلته عند نهاية الفصل الثاني حول الأبعاد الثلاثة للتبرير العقلاني. ثالثا، سيكون علي أن أطور أكثر بطريقة أرسطية وتوماوية الأطروحة حول الصلات بين رغبات الفاعل واتخاذه للقرار وتفكيره العملي، وبين العلاقات الاجتماعية للفاعل التي ظهرت من نقاش تفسير ويليامز للتداول. رابعا، سيلحظ القراء أنني تعاملت أحياناً بجفاء واستخفاف مع اعتراضات على وجهة نظري. حجم انزعاجهم من هذا سيعتمد بقدر كبير على وجهة نظرهم. لكن بعض هذه الاعتراضات، من وجهة نظري، يجب أن تتناول بجدية أكبر من غيرها، وتحديداً أنواع الاعتراض الأربعة التي طرحها ويليامز،

والتي سأرجع لها أكثر لاحقاً. أخيرا، على طول كل هذا سيكون من المهم تذكير أنفسنا مرارا بالهدف الكلي لهذا التحري، أن نفهم بشكل وافٍ أكثر الجزء الذي تلعبه رغباتنا وتفكيرنا العملي بحياتنا وبسيرها جيداً أو سيئا. محاججاتي ستؤدي للاستنتاج الذي أعبر به عن فهمي لها على هيئة سردية ونوع ما من السردية سيفترض سلفا تصورا نيوأرسطيا للنشاط الإنساني. إذن، هذه هي أجندة الفصل القادم من هذه المقالة.

الفصل الرابع

النيوأرسطية مطورة بطريقة توماوية معاصرة قضايا الارتباط والتبرير العقلاني

1.4. مشاكل مطروحة على النيوأرسطيين

بالفصل الأول من هذه المقالة، شرعت ودافعت، وإن لنقطة ما، بتفسير نيوأرسطي لـ«الخير» والحسن سعيا لقول ما نعنيه عندما نتحدث، كفاعلين عقلانيين، بامتلاك شخص ما لأسباب حسنة لرغبة هذا أو ذاك. أحتاج الآن أن أطور هذا التفسير أكثر ليتناول أسئلة مطروحة بالفصلين والثاني والثالث، كلّا من أسئلة الصلة بالفاعلين المعاصرين في حياتهم اليومية من نوع وجهة النظر النيوأرسطية التي قدمتها، وأسئلة عن كيفية تفسير الأطروحات المركزية لهذا التفسير عقلانياً بطريقة معاصرة. لن يكون مضللا الآن وسم وجهة نظري بالأرسطية التوماوية، وإن كان هذا مع التحجيم الدائم بأنها، ببعض جوانبها، ليست مقبولة للعديد من التوماويين، بعضهم، متبعين [الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة الفرنسي] إتيان جيلسون، يعتبر أرسطو والأكويني على طرفي نقيض في نقاط رئيسية، وآخرون لاختلافهم عني بفهمهم لكل من أرسطو والأكويني. ما يستحق الذكر بداية هو أن قضايا الصلا وقضايا التبرير العقلاني مترابطتان عن كثب، إذ أن الدعوى التي فحواها أن سياسة وأخلاقيات أرسطية توماوية ذات صلة للفاعلين المعاصرين بحياتهم اليومية ستكون بلا أصل إن كان هؤلاء الفاعلون قاصرين عن التقديم لأنفسهم وللآخرين تبرير عقلانياً وافيا للحكم والتصرف كما تقتضي سياسة وأخلاقيات كهذه.

هؤلاء العوام الذين يدخل الأرسطيون التومايون معهم بمحادثات هذه

الآيام يعيشون بشكل عام حياتين، وهو أمر لا يدركونه عادة، وقد لا يستطيعون، وإن أدركوه، أن يعلنوه بصراحة تامة. من ناحية - وأنا هنا أعتمد على ما قيل سلفا عن النظام الاجتماعي المعاصر - يعيشون في عالم اجتماعي مؤسس بدرجة كبيرة على مؤسسات الدولة والسوق و«أخلاق الحداثة» ويجدون أنفسهم في علاقات اجتماعية مشكلة بشكل مباشر وغير مباشر على يد هذه المؤسسات. من المسلم كثيراً أن ما يريدونه هو ما أثرت عليهم هذه المؤسسات الاجتماعية المهيمنة لكي يريدوه، والتفكير العقلاني لأولئك الآخرين الذين يتفاعلون معهم متأثر، بغالبيته، بـ«أخلاقيات الدولة» و«أخلاقيات السوق» ومعايير «أخلاق الحداثة»، ولذا فهم يواجهون باستمرار تمثلاًت لأنفسهم كأفراد متصوَّرين كما تتصورهم مؤسسات الدولة والسوق و«أخلاق الحداثة»، أفراد معرضون للتأثر بطموح وتكاثر تنافسي لا يكترث للآخرين أو باهتمام واحترام للآخرين تقييدي، على الأقل، وأحياناً لا يكترث بالذات.

على الجانب الآخر - وأشير هنا مجددا لما قيل سابقا - فقيامهم بمجموعة من الممارسات مكن العديد منهم من تحديد ضرب من المصالح والامتيازات التي يطمحون أن يمتلكوها، بل وإدراك أن من بين هذه المصالح مصالح عمومية، مصالح يمكن تحقيقها فقط كفرد من العائلة أو فرد من مجموعة العمل هذه أو المجتمع المحلي هذا. هؤلاء العوام، بمحاولتهم إيجاد مكان مناسب لمصالح من هذه الأنواع المختلفة، يطرحون أسئلة من قبيل «ما هو أحسن شكل لي لأعيشه؟» و«ما هو أحسن شكل لهذا المجتمع المحلي الذي أمثل جزءا منه ليعيش؟». ولذا، فهم، نوعا ما بين الفينة والأخرى، يحاولون بشكل منهجي أن يجدوا إجابات لهذه الأسئلة، مرتبين، خلال نشاطاتهم اليومية، المصالح الخاصة والعمومية التي يأملون تحقيقها ومحددين الميزات الفكرية والشخصية التي يجب أن يمتلكوها وتلك المبادئ التي يجب أن تحكم أفعالهم ومعاملاتهم إذا كانوا يريدون تحقيق تلك المصالح. بكل هذه الجوانب، يفكرون ويتصرفون بطريقة أرسطية وتوماوية، طريقة متعارضة مع تلك ذات الثقافة المهيمنة التي يعيشون بها، غالبا دون إدراك هذا. مدى ملاحظة الأفراد لهذا الشرخ، أو

اضطرابهم، بحياتهم يتباين بالطبع بحسب ظروفهم وتاريخهم، مع تكيفهم وعائلاتهم ومجتمعاتهم مع تغيرات وفرص الحداثة المتقدمة. ولكن، بدون وعي بذلك الشرخ سيكون هناك غياب خطير لمعرفة الذات التي يحتاجها الفاعلون العقلانيون إن كانوا يريدون الحكم بشكل صحيح.

إنهم - أو بالأحرى **نحن** إذ أن لا أحد منا تقريبا يهرب من هذا الظرف بالكلية - سيصبحون أكثر وعيا بتأثير هذا الشرخ بحيواتهم بتلك اللحظات عندما يواجهون نوعا خاصا من صعوبة التقرير بين إجابات متنافسة لأسئلة عملية ملحة. تلك الأسئلة تأخذ عادة هيئة تحر حول ما نملك سبباً حسناً للرغبة به، لا سيما عندما يكون لدينا رغبات متضاربة، بحيث نجد أنفسنا ممزقين بين كل من النزعات المتنافسة والحجج المتنافسة. ما يستطيع الأرسطي التوماوي، المتدخل بهذه المرحلة، تقديمه هو كل من مفردات وافية لتوصيف عناصر وصعوبات تحريات كهذه، وتفسير لكيفية وصول التفكير العملي لاستنتاجات صائبة، مما يمكن الفاعلين على خوض مهمات إعادة ترتيب حيواتهم. لتحديد التزامات سياسة وأخلاقيات توماوية أرسطية معاصرة، علينا مواصلة تحديد كل مساحة كبرى من النزاعات السياسي والأخلاقي في الحياة المعاصرة، والسؤال عن الضوء الذي يمكن أن تسلطه سياسة وأخلاقيات كهذه على طبيعة تلك النزاعات وكيف يمكن حلها. أبدأ بقضايا تعنى بالمصالح، ولا سيما المصالح العمومية.

2.4. العائلات وأماكن العمل والمدارس: المصالح العمومية والنزاعات

يتباين مفهوم الخير العمومي، كما يفهمه أرسطو والأكويني، مع المفهوم الحديث للخير/ الصالح العام. من آدم سميث فصاعدا، أدرك مؤيدو السوق الحر أن هناك مصالح يحتاجها الأفراد إن كانوا سيعملون بنجاح باقتصاد كهذا، لكنهم لا يستطيعون توفيرها بأنفسهم. الحكومة وحدها من يستطيع توفيرها. سيبدأ فهرس من القرن الثامن عشر للمصالح العامة بالأمن العسكري والبحري من التهديدات الخارجية، والقانون والنظام، وبناء وإصلاح الطرق، وربما قد تنتهي

الأمور لدى البعض هنا. أدرك آدم سميث وورثته الفكريون أهمية نظام التعليم العام لتوفير عمال متعلمين ومهرة، وبعد مئة عام لاحقاً، فهم [المستشار الألماني] أوتو فون بيسمارك (Otto von Bismarck) والمحافظون الألمان والنمساويون الآخرون الحاجة لأجهزة الرفاه إن كانوا يريدون ألا يشعر العمال وعائلاتهم بالاغتراب عن النظام السياسي والاجتماعي. في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين، أصبح تضاعف ما يعتبر مهمات لا غنى عنها للحكومة - نشاطات البنوك المركزية، توفير التعلم العالي، الإشراف على أشكال مختلفة من المواصلات والاتصالات وتنظيمها - حقيقة مركزية للحياة السياسية، ومعها تكرر النقاش حول ما إن كان هذا أو ذاك خيرا عاما.

بهذا النقاش، أولئك الذين يحاججون تأييدا لاعتبار هذا أو ذاك خيرا عاما كثيراً ما يزعمون ذلك بقولهم إنهم يدعمون الخير العمومي. يؤدي هذا الخطاب المؤسف لحجب الاختلاف بين المصالح العامة والمصالح العمومية، إذ أن المصالح العامة يمكن إدراكها كمصالح يجب تحقيقها من قبل الأفراد كأفراد، ويتمتع بها الأفراد كأفراد، بينما لا يمكن التمتع بالمصالح العمومية وتحقيقها، كما أكدت سابقا، من الأفراد إلا كأفراد من جماعات منوعة أو كمشاركين في نشاطات منوعة. انظر أولاً للمصالح العمومية لعائلات بعينها.

كيف يمكن لعائلة وأسرة ما أن تتصرف معا لتحقيق الخير العمومي لعائلتهم؟ كيف يمكن أن يفشلوا بذلك؟ قد يكون من الأسهل تقديم إجابات على السؤال الأول، لكن الأكثر توضيحا هو النظر بإجابات للسؤال الأخير. الإجابات على السؤال الأول قد تبدو أولاً كقائمة من العبارات المبتذلة. يسعى الزوجات والأزواج لمصالحهم كأفراد عائلة بالإتاحة للآخر تحقيق مصلحته، مودة وفهما. يسعى الأهل لمصالحهم كأفراد عائلة بدعم تطور قدرات وفضائل أطفالهم، بحيث يخرج هؤلاء الأطفال من المراهقة كفاعلين عقلانيين مستقلين. تسعى العمات والخالات، والأعمام والأخوال، لمصالحهم كأفراد عائلة بأن يقدموا لأبناء إخوانهم وأخواتهم علاقة مع إثارات عالم الراشدين مستقلة عن علاقاتهم مع أهلهم. ويدرك كل هؤلاء، غالبا بشكل ضمني لا بصراحة، أنهم

بفعل ذلك فهم يتصرفون لأجل خير تلك العائلة. إذن، كيف يمكن أن يفشلوا بذلك؟

هناك أنواع مختلفة من الفشل. يحصل أحدها عندما يُشعر أن روابط العائلة والأسرة، كثيراً وليس أحياناً فقط، قيود مثبطة ومحبطة، بدلا من كونها داعمة، أو عندما تكون هذه العلاقات حقيقة بحالة ينبغي أن يفكر بها على أنها قيود محبطة. هذا ما يحصل عندما يُقدم شيء ما على أنه خير العائلة والأسرة وهو ليس كذلك، لكنه بالحقيقة شيء يُسعى له لمصلحة بعض أفراد العائلة على حساب آخرين. نوع آخر مرتبط من الفشل هو عندما ينظر فرد أو أكثر من العائلة للعائلة والأسرة على أنهم ليسوا أكثر من وسائل لتحقيق مصالحهم الفردية، عندما يتم السعي لتحقيق خير هذا الفرد على حساب خير العائلة والأسرة. بشكل عام، العائلة أو الأسرة المزدهرة هي تلك التي تعيش عبر لحظات الفشل وتتعلم منها وتتجاوزها. بما أن العائلات والأسر يمكن أن تكون بأحجام وأنواع مختلفة، وبما أن السياقات الاجتماعية التي تزدهر بها أو تفشل بالازدهار تتباين للغاية، فكيفية ازدهارها أو فشلها بذلك يتباين كذلك. كان تولستوي مخطئا. كل من العائلات السعيدة والتعيسة تأتي بأنواع مختلفة.

تصرف هذه العائلة أو تلك بعينها لتحقيق الخير العمومي في هذا الظرف أو ذلك هو أمر يجب أن يحدده أفراد كل عائلة لأنفسهم عبر تدأولاًتهم المشتركة وما يتبعها من أفعال. وإذا كانوا يريدون تجنب الفشل، سيحتاجون الفضائل بهيئاتها المحددة بما يتناسب بثقافتهم وبنية عائلتهم: العدالة بين الأم والأم، والوالد والطفل، وبين الإخوة، والأجداد والأحفاد، والعمات والخالات وأبناء إخوانهم، والاعتدال بالتعبير عن رغباتهم، والشجاعة بتعاملاتهم مع العالم الخارجي ومع بعضهم البعض، والتبصر باتخاذ القرار الفردي والمشترك، إذ أن فشل العائلة بأي من هذه الطرق التي وصفتها سيكون قد تضمن فشلا ما بالفضائل، وفشلا من الشخص بإدراك أنه بتصرفه لمصلحة العائلة فهو يتصرف لمصلحته.

يعتمد الكثير للعائلات على الموارد المتاحة لهم، موارد، لا سيما في ظروف الحداثة، لا يستطيعون توفيرها بأنفسهم. هناك ثلاثة أنواع لا يمكن الغنى عنها: المال، وغالبا ما يكون على شكل أجور من العمل؛ وتعليم الأطفال الذي توفره المدارس؛ والقانون والنظام والمصالح العامة الأخرى المقدمة من الحكومة. ولذا، تتشكل حياة الأفراد عموماً بدرجة كبيرة بالسعي لمصالح عمومية عدا مصالح العائلة، بعضها مكمل لها. ما هي، إذن، المصالح العمومية لأماكن العمل، والمدراس، والحكومة؟

أولئك العاملون معا في الاقتصادات المتقدمة متفاعلون لا سيما لا بإنتاج المصالح والخدمات، وحسب؛ بل وكذلك الأجور لعمالة ومهارات منتجي تلك المصالح والخدمات، والأرباح للمسيطرين على وسائل الإنتاج وأماكن العمل. تتحقق المصالح العمومية للعاملين معا بإنتاج مصالح وخدمات تساهم بحياة المجتمع المحلي وبتفوقهم بإنتاجها. بيد أن المشاريع غير المربحة تنتهي دوماً مع مرور الوقت، ويوجه الربح إنتاج أمور أقل من حسنة، وقد تكون مؤذية أو تافهة، بينما قد تؤدي السيطرة الإدارة على طرائق عمل مضرة بالتميز. ستوضح بعض الأمثلة ما نتحدث عنه هنا. لنبدأ بتأثير تعاليم ويليام إدواردز ديمنغ، التي أشرت لها سلفا، على صناعة السيارات اليابانية من عام 1951 فصاعدا. أقنع ديمنغ المُصنّعين اليابانيين بأن نوع خط الإنتاج الذي يؤدي به كل عامل مهمة واحدة مكررة، بدون أي اعتبار للمنتج النهائي لهذه العمليات، والذي تراقب به جودة المنتج النهائي من مشرفين منفصلين، كان في الحقيقة يحول دون الجودة العالية. بدلا من ذلك، عندما تعاونت فرق من العمال بأخذ كل سيارة عبر المراحل المختلفة لإنتاجها، متحملين مسؤولية جودة المنتج النهائي كفريق، أصبحت الأمور أفضل لكل من السيارات والعمال. أصبحت الغايات التي تؤثر بنشاط العمال الآن هي أن يحققوا، عبر التداول والقرار المشترك، صناعة سيارة ممتازة والتميز بصناعة سيارات كهذه. من المهم إدراك أن ما يفعلونه وأن معاييرهم اتخذوها هم، وليست معايير مفروضة عليهم من سيطرة إدارية خارجية. يشارك العمال التوجيه نحو تحقيق خير عمومي.

لم يستخدم ديمنغ تعبير المصالح العمومية. تحدث عن إزالة الخوف من ارتكاب الأخطاء والعوائق الأخرى أمام الفخر بالعمل وثبات المقصد، وعن إدارة مهمتها دعم العمال للنجاح، إلا أنني أعتقد أنه لم يكن ليختلف مع توصيفي لما وصل له[1]. ربما ما كان سيفاجئه هو التشابه القوي بين تفسيره لما يمكن، ويجب، أن يكون عليه العمل المنتج مع توصيفات [الشاعر والروائي الأمريكي] ويندل بيري (Wendel Berry) لما يمكن، ويجب، أن يكون عليه عمل المزارع[2]. يحتاج الأفراد الممارسون للزراعة أن يعدوا أنفسهم مساهمين بمشروع أكبر، هو جعل مزرعتهم بعينها منتجة مع استدامة أرضها عبر رعايتها لأجيال. يجب على المزارعين فهم خصوصيات كل من حقوقهم وحيوانات مزرعتهم، متصرفين بضوء المعايير التي جعلوها معاييرهم، بدلا من الاستجابة لضغوط زيادة الإنتاجية والربح قصير الأمد. يلبي الأفراد العاملون بمزرعة بعينها خير المزرعة، وبذلك فهم يتصرفون لتحقيق مصالحهم هم. وافق ديمنغ مع بيري أن الربح قصير الأمد عدو العمل المنتج الحسن. ما يجعل هذه الصدفة مدهشة هو أنهم وصلوا لاستنتاجاتهم المشتركة انطلاقا من مقدمات مختلفة للغاية.

كان بيري في النهاية وريثا لحركة الإصلاح الزراعي الجنوبية الأمريكية، ومساهما كبيرا بالحركة البيئية. كان ديمنغ إحصائيا بدأ بتحليل معدلات أخطاء التصنيع وأسباب عيوب الإنتاج. كان عمل بيري المباشر مع مزرعة ذات 125 فدان [50 هكتارا تقريبا] في كنتاكي، بينما كان ديمنغ في مصانع اليابان وميتشغان وماساشوستس ونيوجرسي وبنسلفانيا. بيد أن استنتاجهما عن العمل تعزز بعضها. لاحظ أنهما لا يتجاهلان الحاجة لكون الشخص منتجا، وأن إنتاج

---

(1) انظر: Mary Walton. *The Deming Management Method*, New York: Perigee Books, 1986.
حول تفسير للعلاقة المضطربة بين عقلانية الممارسة والعقلانية التقنية، انظر:
Joseph Dunne, "An Intricate Fabric: Understanding the Rationality of Practice," Pedagogy, *Culture and Society* 13, 3 (2005): 367-389.

(2) انظر مثلاً:
Wendell Berry, *The Unsettling of America: Culture & Agriculture*, San Francisco: Sierra Club Books, 1977.

مصالح مفيدة هو ما يعطي العمل المنتج مغزاه ومقصده، لكن كليهما يعتبران أن هذا العمل يحقق خيرا عموميا لكل عامل يساهم بهم. لننتقل الآن لمثال ثالث، أو رابع للدقة (إذ أن دراسات توم بيرنز عن هيئة الإذاعة البريطانية تقدم مثالثا ثالثا) عن شركة كمنز للمحركات (Cummins Engine Company).

تأسست الشركة عام 1919 في كولومبوس، إنديانا، على يد كليزي كمنز (Clessie Cummins)، ميكانيكي السيارات وصاحب متجر الآلات، الذي صار متيما بمحركات الديزل. حصل كمنز على تمويل لأعماله كميكانيكي سيارات من المصرفي المحلي ويليام ج. إروين (W. G. Irwin) الذي شارك كمنز حماسته لمحركات الديزل كمفتاح لمستقبل الشحن الأمريكي، واستثمر بالشركة. لم تتحقق أولى الأرباح حتى عام 1937، تحت الإدارة العامة لأحد أحفاد إخوة إروين، جوزيف إروين ميلر (J. Irwin Miller). كانت الشركة مشروعا بحثيا، يستجيب لمستقبل زبائنه بقدر ما يلبي احتياجات حاضرهم، وتملك سجلا ملفتا بالأبداَع التكنولوجي. على مدى بضعة عقود، أخضعت الشركة الحاجة لتحقيق مستويات أعلى من الربح دون خير صناعة منتجات مميزة، وكان متوقعا من الأفراد العاملين في الشركة أن يلبوا ذلك الخير العمومي. ولكن بالطبع، جدير بالذكر أن شركة كمنز، مثل المشاريع التي طرحها ديمنغ ومثل مزارع مزارعين على غرار بيري، استطاعت الاستمرار لأنها أصبحت تحقق أرباحا بما يكفي للاستمرار في أسواق تنافسية وأن الضغط القاسي ليصبح المشروع ليس ربحيا وحسب؛ بل ربحيا أكثر وأكثر وأكثر، يؤدي لأن تصبح أماكن العمل مختلفة للغاية عن تلك التي ذكرتها.

تزدهر العائلات والأسر فقط بتحقيق المصالح العمومية للأفراد المساهمين بها، وعندما تفشل العائلات بالازدهار، يدرك هؤلاء الأفراد بتعاسة هذه الحقيقة. على العكس، قد تُنظم أماكن العمل بحيث يصبح العمل الذي يؤديه الأفراد ليس أكثر من وسائل مجزية لتحقيق غايات مفروضة عليهم من الآخرين لتحقيق إنتاجية وأرباح كبيرين. في فترات ازدهار هذه الصناعة أو تلك، قد يحصل هؤلاء الأفراد على أجور عالية نسبيا للقيام بعمل قد لا يكون مستحقاً

بظرف آخر. ولكن لاحظ أنك لتقول ذلك، فعليك أن تتحدث وتحكم بطريقة تتعارض مع المفردات المعيارية في الاقتصاد الأكاديمي، إذ أن قيمة العمل، كما يتحدث ويحكم الاقتصاديون، أمر تحدده الأسواق وتفضيلات أولئك المشاركين بعلاقات السوق، بينما لجأت، بحديثي، مثل ديمنغ وبيري، عن أنواع بعينها من العمل كمستحقة أو لا، لمعيار قيمة مستقل عن الأسواق وتفضيلات المشاركين بها. لذلك، لدينا طريقتان متمايزتان للتفكير بالعمل وتقييمه، وهذان الشكلان للفكر والتقييم ليسا مقتصرين على مكان العمل. سنجدهما مجددا بالتفكير بالمدارس وبمصالح التعليم.

تتشابه المدارس مع العائلات وبعض أماكن العمل بكونها مؤسسات قد يساهم أو لا يساهم بها المشاركون المختلفون للخير العمومي لهذه المدرسة بعينها. يحقق المعلمون خيرهم كمعلمين ويساهمون بذلك الخير العمومي بجعل مصلحة الطلاب فوق مصلحتهم، بينما يساهم طلابهم بالتعليم المشترك لصفوفهم بالمساهمة بالصفوف، محققين بذلك خيرهم هم. العلاقة بين التعليم بالمهارات والتعليم بالتدريبات ذات أهمية بالغة. على الأطفال القيام بتمرين مهارات لغوية وحسابية وموسيقية ورياضية معينة بحكم العادة، ويقومون بذلك باستخدام هذه المهارات بأشكال عديدة بمجالات المواضيع المختلفة التي يتعرضون لها. المهم هو أن يدركوا أن تقدمهم في كل مجال هو بالوقت نفسه تقدم بتحرٍ مشترك وتقدم نحو التميز الفردي. يتعلمون جماعيا لمعرفة المهمات وطرح المشكلات، ولتحديد الصعوبات التي عليهم تجاوزها والاستجابة لهذه الصعوبات المتصورة. يرتكبون الأخطاء ويتعلمون كيف يتعلمون من تلك الأخطاء. إذا كانوا، وطالما كانوا، يتعلمون جيداً؛ فسيتمكنون من فهم أنفسهم - وإن لم يكن تماماً بما تعنيه هذه الكلمات - كمتدربين يتعرضون لمجموعة من التدريبات الأدبية والحسابية والعلمية والموسيقية والرياضية، تدريبات يكون بها تحقيق المصالح العمومية من الأداء والتحري هو أيضاً تحقيقا للتميز الفردي. لكن هذا يتحقق فقط إن كانوا يتلقون تعليما جيداً. كيف يمكن أن يتلقوا تعليما سيئا؟ قد يكونون، بالطبع، سيئي الحظ كفاية ليكون لديهم معلمون غير أكفاء، معلمون تعلموا هم أنفسهم

إما بشكل سيء أو غير كفء، أو أنهم قد يكون لهم معلمون أكفاء لكنهم يعلمونهم بشكل سيء، موجهين إياهم بالطريق الخاطئ.

يقوم المعلمون بذلك عندما يركزون فقط تقريبا على حيازة المهارات مع تركيز أقل بكثير على العديد من الاستخدامات المنوعة التي يمكن بها استغلال هذه المهارات، أو على الغايات التي تساهم بها هذه المهارات. ويقومون بشكل أسوأ بذلك عندما يركزون فقط على تلك المهارات المطلوبة في مكان العمل بدلا من تطوير قدرات كل طفل. أحد مهمات التعليم بالمدرسة، طبعا، هي إعداد الطلاب للتدريب في مكان العمل، لكن هذه وظيفة واحدة ضمن العديد من الوظائف الأخرى، والطلاب يستعدون بشكل سيء لمكان العمل عندما يعامل التعليم في المدرسة، بحد ذاته، على أنه تدريب في مكان العمل. المدرسة الحسنة هي مكان يستطيع به الطلاب، عبر تنمية قدراتهم، إيجاد الطريق الذي يستطيعون خوضه بأنفسهم. المدرسة التي تركز بشكل كبير جدا على المهارات، على الوسائل، تتركهم دون شعور واف بالغايات التي يجب أن يعتبروها لهم مقابل الغايات التي يفرضها عليهم الآخرون لتحقيق مقاصدهم هم.

يعبر تركيز حصري كهذا عن إرادة بإعداد الطلاب لأخذ مكانهم ضمن القوة العاملة، بحيث قد يؤدي السعي لتحقيق غاياتهم، مهما كانت، لتحقيق غايات النمو الاقتصادي. ماهية غاياتهم متروك لهم ظاهريا كمعظمي تفضيلات مستقلين يجلبون مهاراتهم إلى السوق. تعلمهم كما يفضلون لا يعد جزءا من تعليمهم المدرسي، ولذا فالمعيار الذي تقيم به المدارس هو درجات اختبارات طلابها. بيد أن أحد علامات التعليم المدرسي القبيح، من وجهة نظر أولئك المعنيين بالخير العمومي لمدرسة ما، هو أن القدرة تساوى بالقدرة على تحقيق علامات جيدة بالاختبارات، وأن تقدم الطلاب يرسم عبر اختبارهم مرارا. من غير المفاجئ أن ما يتعلمه الطلاب المثابرون، جوهريا، في نظم مدرسية من هذا النوع هو أن عليهم ألا يسعوا وراء مسارات دراسية ليسوا واثقين أنهم سيحققون بها درجات عالية. تأثير هذا على الطلاب هو تشكيل ذهنيات تخشى المغامرة، ذهنيات تتجنب خوض المخاطر، ذهنيات معرضة للوقوع ضحية

لمفاهيم النجاح التقليدية. تأثير هذا على المعلمين هو عدم رغبتهم بالخوض بمسارات فكرية بالصف، مهما كانت ممتعة، قد تشتت عن مهمات الاختبارات. إنني لا أقول بالطبع إنه لا مكان للامتحانات، لكنها يجب أن تكون بحيث لا «يتدهور التعليم ليصبح إعدادا للاختبار» وأن يدخل الطلاب الاختبارات «بذهن هادئ وبدون جهد مرهق للإعداد، وأن تؤدي للراحة والسبات حالما ينتهي هذا الجهد». الاقتباسات مأخوذة من التعليمات للأساتذة في بروسيا من أجل **امتحان المرحلة الجامعية** (*Abiturientenexamen*)، والتي أعجبت كذلك [الشاعر والناقد الثقافي الإنجليزي] ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) أثناء زيارته لبرلين خلال أعوام 1865- 1866[3]. إن الباحث العظيم، فريدريش أوغست فولف (F. A. Wolf) المختص بملاحم هوميروس، هو الذي قال - وأرنولد يقتبسه كذلك - إن «الطالب المنحرف هو الذي يدرس للاختبار» (*Perverse studet qui examinibus studet*).

إذن، تتشابه المدارس مع العائلات وأماكن العمل كأماكن تحدد بها المصالح العمومية وتتحقق. بيد أنهم إن كانوا كما وصفتهم، فهناك تماثل أكثر من هذا، إذ أن ما نجده في كل حالة هو الشرخ نفسه، التناقض عينه بين نوعين من التجربة الاجتماعية. هناك من ناحية أولئك الذين يجدون أنفسهم في العائلة والمدرسة ومكان العمل موجهين نحو مصالح عمومية، كأفراد عائلة، كطلاب أو معلمين، كعمال منتجين، يتناقشون مع الآخرين حول كيفية تصرفهم في هذه الظروف، الآن وهنا، لتحقيق الخير العمومي لهذا المشروع بعينه. وعلى الناحية الأخرى، هناك الذين تمثل لهم العائلة أو المدرسة أو مكان العمل بيئة اجتماعية عليهم أن يشقوا طريقهم بها كأفراد واقعين تحت قيود علاقاتهم الاجتماعية والروتينات المفروضة مؤسسيا للعائلة والمدرسة ومكان العمل. ذلك الطريق المشقوق طريق تعتمد به قدرتهم على تعظيم رضاهم من تفضيلاتهم وحاجتهم

(3) Matthew Arnold, *Higher Schools and Universities in Germany*, London: Macmillan & Co., 1868, pp. 54-55.

للمقايضة والتفاوض مع الآخرين بشكل رئيسي على قوتهم، وعلى دخلهم وثروتهم، وعلى مكانهم في البنية الاجتماعية الذي تؤثر، به ومنه، استخداماتهم لقوتهم ومالهم على الآخرين.

الاكتشاف الذي وصل له أولئك الساعون للمصالح العمومية، إن كانوا سيتصرفون كذلك، هو أنه فقط بتوجيه أنفسهم نحو تحقيق المصالح العمومية سيكون قادرين على تحقيق خيرهم كأفراد. سيجد أي شخص وصل لهذا الاكتشاف أنه يسأل نفسه حتما، أثناء اتخاذه القرارات، كيف عليه ترتيب المصالح المتنوعة، العمومية والفردية، التي أقرها، وما المكان الذي يجب أن تتبوأها كل منها في حياته. إذا تأمل أولئك الساعون فقط لأهدافهم الفردية بكيفية تحديدهم أهدافهم لأنفسهم بحياتهم اليومية بالعائلة والمدرسة ومكان العمل، فسيكتشفون أن العبء الواقع عليهم هو أن عليهم أن يحددوا لأنفسهم، إن كانوا يستطيعون، أسباب محفزة لينجحوا أو يفشلوا كأفراد من هذه المجموعة العمرية أو الطبقة الاجتماعية أو المهنة أو الدخل بعينهم. ستكون استنتاجاتهم المترتبة على ذلك، أي اختياراتهم للمصالح، وستفسر على أنها، تعبيرات عن تفضيلاتهم الفردية، بغض النظر كيف وصلوا لها. سيُنظر للمؤسسات والعائلات والمدارس وأماكن العمل على أنها أحياناً عوائق وأحياناً وسائل لتحقيق هذه التفضيلات.

تتشكل المجموعة الأولى، أي الساعين للمصالح العمومية، من فاعلين عقلانيين في، ومن خلال، تدأولاًتهم مع الآخرين حول المصالح العمومية التي يتشاركونها معهم، وتدأولاًتهم هي لإعطاء المكان المناسب لكل مصلحة في حياتهم الفردية. تتشكل المجموعة الثانية، أي الساعين للمصالح الفردية، من فاعلين عقلانيين بتعلمهم أولاً كيف يصلون لمجموعة تفضيلات متماسكة ومرتبطة ومن ثم تنفيذ هذه التفضيلات في العالم الاجتماعي. ينظر أفراد المجموعة الأولى لأنفسهم كفاعلين تشكل بعض علاقاتهم الاجتماعية الرئيسية هويتهم كفاعلين. ينظر أفراد المجموعة الثانية لأنفسهم بأنهم أفراد كأفراد علاقاتهم الاجتماعية سمات عارضة بحسب ظروفهم، عليهم تقييمها بقدر مساهتمها بتلبية

رغباتهم. لكن نظرنا لهذين النمطين المتعارضين على أنهما موجودان ويتصرفان بالمجتمع الحديث كمجموعتين سكانيتين متمازتين سيكون مضللا بدرجة خطيرة. ستكون بعض جوانب الحياة، للعديد من الأشخاص في العديد من المجتمعات بالاقتصادات المتقدمة، من النوع الأول، والأخرى من النوع الآخر.

علاوة على ذلك، نمطا العيش والتصرف هذين مجسدان دوماً بأنماط هذه الثقافة أو تلك، في خصوصيات القرابة والمهنة والدين والفن والرياضة. يطرح الأفراد، باستخدام وعبر طريقة كل ثقافة، أسئلة حول كيفية فهمهم وتقييمهم لظرفهم، وعلى التوماويين الأرسطيين المعاصرين أن يبرروا أجوبتهم لهذه الأسئلة المقترحة أمام أفراد يطرحون تلك الأسئلة بطريقتهم الثقافية بعينها. من أين عليهم أن يبدأوا إذا؟ حتما بدعوة أولئك الذين يحادثونهم لإدراك وتأمل القدر الذي يفترضون به سلفا حقيقة بعض الدعاوى الأرسطية والتوماوية الرئيسية حول المصالح الفردية والعمومية، في تفكيرهم وتصرفهم بالعائلات والأسر، وفي المدارس، وفي أماكن العمل، إذ إن هذا الإدراك يوفر نقطة انطلاق لتحر أكبر. بيد أن تحديا سيحضر مباشرة، وهو أن السياق الذي تناوله كل من أرسطو والأكويني لترتيب المصالح العمومية والفردية كان مجتمعا سياسيا من نوع لم يعد موجودا اليوم.

3.4. سياسة المجتمع المحلي والنزاع: أمثلة دنماركية وبرازيلية

لدى المجتمع السياسي - ما يسميه أرسطو **البوليس** (*polis*) والأكويني **السيفيتاس** (*civitas*) -، بحسب وصفهم له، سمات رئيسية محددة. كل من المحكومين والحاكمين في المجتمع السياسي، حين يكون محكوما برشد ومؤديا مهماته جيداً، يسعون لتحقيق مصلحته العمومية. يستطيعون ذلك لأنه عبر المشاركة بالمجتمع السيايس يصبحون قادرين على ترتيب ضرب من المصالح العمومية والفردية في حياتهم، مكتسبين تلك النزعات، الفضائل، التي توجههم نحو غايتهم النهائية. إذا ألغي المجتمع السياسي كما ينظر له من تفسيرهم، سيبدو،

كما رأى أرسطو بالفعل، أنه لن يتبقى شيء مما يميز الإنسان، بما في ذلك تطبيق تصوره للمصالح العمومية. بيد أن المجتمع السياسي كما يفهمونه مختلف للغاية، بجوانب رئيسية، عن الدولة الحديثة، التي يبدو أن مؤسساتها البيروقراطية وتعدديتها الليبرالية تجعل الأرسطية غير ذات صلة. وقدمت سلفا محاججة موازية حول النظام الاقتصادي المعاصر وعدم صلته بالمفاهيم الأرسطية والتوماوية، بحيث يبدو أن أي محاولة من العوام هنا والآن لفهم أنفسهم بطريقة أرسطية، عدا أن تكون توماوية، مصيرها الفشل. إذن، ما الذي يمكن قوله، إن وجد، ردا على ذلك؟

انظر كيف لمجموعة من الأفراد الذين بدأوا بالتفكير منهجيا حول معنى ازدهارهم أو فشلهم بذلك بجوانب متنوعة من حياتهم أن يجدوا أنفسهم حتما ملزمين بفعل سياسي واقتصادي، فقط بسبب حرصهم على تحقيق المصالح العمومية للعائلة والمدرسة ومكان العمل. يفهم هؤلاء أن العائلة تعاني عندما يكون الآباء غير موظفين أو لا يتلقون أجرا كافيا أو عليهم العمل لساعات طويلة أو لا يستطيعون إيجاد سكن بسعر مناسب. ولذا، تصبح مصالح العائلة على محك ما يحصل في مكان العمل. يعلم هؤلاء أن الأطفال عاجزون عن التعلم عندما لا يحصلون على غذاء واف أو عندما لا يستجيب الأهل على نحو مناسب لهم. ولذا، تصبح مصالح المدرسة على محك ما يحصل في كل من المنزل ومكان العمل. يتطلب مكان العمل المزدهر عمالا ذوي مهارات مناسبة مدركين لما يفعلونه، عمال قادرين على الارتجال في لحظات الأزمات التي تصيب كل أماكن العمل من حين لآخر. بيد أن العمال واسعي الحيلة قادرون عموماً على تعلم ما يحتاجون أن يتعلموه في مكان العمل، فقط إن كانوا متعلمين جيداً أساسا بالمنزل والمدرسة. ولذا، تصبح مصالح مكان العمل على محك كل من المنزل والمدرسة.

لا يمكن للجميع أن يُعنى بالقدر نفسه بكل شيء. بيد أن الاهتمام بالمصالح العمومية للعائلة، التي لا تكون أيضاً أحياناً وببعض الحالات اهتماماً بالمصالح العمومية للمدرسة ومكان العمل، سيكون اهتماماً منقوصا وغير مجدٍ.

يتضمن هذا الاهتمام حرصا على وجود وظائف برواتب وافية وسكنا مناسبا للأهل وتدريبا ودعما مناسبا للمعلمين. ولذا، فهو يتطلب التزامات سياسية قوية، معبرا عنها عبر ضرب من المنظمات المحلية، وفروع النقابات، والمنظمات المجتمعية المحلية، ولقاءات البلديات، وروابط الأهل- المعلمين، وسوى ذلك. كثيراً ما سيكون هذا سياسة حول قضايا محددة، لكنها قضايا أهميتها هي اتصالها بالمصلحة العمومية للمجتمع المحلي. لذلك، وبمحاولة تأسيس مجتمع سياسي يفهم أفراده أن مصالحهم الفردية يمكن تحقيقها فقط في، ومن خلال، توجيه أنفسهم نحو المصلحة السياسية العمومية؛ يتصرف هؤلاء الأفراد من أجل مصالح المجتمع السياسي، مانحين هيئة معاصرة لسياسة أرسطية على نحو واضح.

كثيراً، وربما دائما، ما ستشرك الالتزامات السياسية هؤلاء الأفراد، بشكل مباشر أو غير مباشر، بسياسة الدولة الحديثة. بيد أن سياسة صناعة واستدامة أشكال محلية من المجتمع، إن كانت مفهومة كسياسة مصالح عمومية، تتطلب توجهات وإجراءات عدا، وبجانب، سياسة الدولة الحديثة، وهذا بجانبين اثنين بارزين. إنها، وقبل كل شيء، سياسة تداول مشترك، محكومة بمعايير مستقلة عن رغبات ومصالح أولئك المشاركين بها. هي ليست، على نحو رئيسي، سياسة تفاوض بين مصالح متنافسة، وإن كان لا بد من بعض المفاوضات. يفترض التداول المشترك درجة كبيرة من التوافق حول المصالح محل النقاش في النقاشات التي يجب خوضها. ناتجها، إن نجحت، توافق حول ما يجب فعله لمصلحة المجتمع المحلي الذي يجب إخضاع المصالح المحددة والجزئية له. عندما يحصل ذلك، فمن الضروري أن يكون هناك تصور مشترك لدرجة كبيرة حول كيفية المتابعة. ومن المتطلبات الأساسية للعدالة هي أن كل صوت مرتبط سيسمع وأن كل حجة مرتبطة ستعطى ثقلها كحجة، وليس بسبب سلطة أو تأثير أي من يقدمها. بيد أن هذا ممكن فقط، كما أشرت سابقا، عندما يكون هناك إدراك مشترك لسلطة مبادئ القانون الطبيعي، مبادئ تمنع الشخص من شق طريقه بالغش أو القوة.

تتضح السمة الأرسطية لهذا النوع من السياسة بميزة بارزة ثانية. الطريقة التي تُدرك بها علاقة الأخلاقيات بالسياسة بالمجتمعات الحديثة هي أن الأخلاق عادة ما تكون أمرا، والسياسة أمر آخر، بينما لأرسطو والأرسطيين، فالأخلاقيات جزء من السياسة. تعنى السياسة، نظريا وعمليا، بالبنية التي يجب أن تكون عليها الحكومة، إن كان المواطنين سيصبحون بشرا حسنين، حسنين بتحقيق المصالح العمومية والفردية. تُعنى الأخلاقيات: نظريا وعمليا، بالميزات الفكرية والشخصية التي يجب أن يملكها الفاعلون إن كانوا يريدون أن يصبحوا صالحين كمواطنين، حاكمين ومحكومين، وكبشر. ظهرت الأهمية السياسية لهذه الميزات وعلى التوافق على المصالح العمومية في تواريخ تلك المجتمعات التي حققت بها سياسة خير عام على الأقل بعض أهدافها وتمت استدامتها في السياقات السياسية للمجتمعات المعاصرة.

يروي أحد هذه التواريخ [عالم الأعراق الدانماركي] توماس هوجرب (Thomas Højrup) في كتابه **احتياجات المصالح العمومية للمجتمعات المحلية الساحلية** (*The Needs for Common Goods for Coastal Communities*)[4]، والذي يمثل بذاته مساهمة بارزة للنقاش السياسي المستمر حول «السياسة المشتركة لمصايد الأسماك الأوروبية» والذي يقع في صميمه نظام «حصص الأفراد القابلة للنقل». كتاب هوجرب قصة للتأثير المدمر لهذه الخصخصة على مجتمعات صيد الأسماك المحلية في الدنمارك، والتأسيس الناجح بديل لها في مجتمع بعينه، هو مجتمع ثوروبستراند (Thorupstrand) في يوتلاند الشمالية. لإدراك أهمية تلك القصة، علينا أولاً أن نسأل ما الذي يفعله شخص يقضي حياته العاملة - أو حياتها، بعد أن ازدادت النساء بهذا المجال أكثر قليلاً الآن - كجزء من طاقم صيد. هناك نوعان مختلفان جدا من الصيد، وإجابتان مختلفتان للغاية. يُموّل الكثير من الصيد العميق بالبحر من قبل شركات يعتمد مردود استثمارها على

(4) Thomas Højrup, *The Needs for Common Goods for Coastal Communities*, Fjerritslev, Denmark: Centre for Coastal Culture and Boatbuilding, 2011.

حجم الصيد، وتتنافس، محاولة تعظيم ذلك المردود، في الأسواق المحلية والعالمية. هدفهم هو الهيمنة في أكثر مناطق الصيد المربحة، والتنافس الناجح ببيع السمك المملح والمعلب والمجمد. أن تعمل في شركة كهذه يشبه أن تكون عاملا في أي مشروع رأسمالي تقليدي، أي أنك تخدم مصالحهم هم من أجل رزقك ورزق من تعيلهم، وهناك فقط أو بشكل رئيسي رابطة مالية بين عملك والغايات التي تملكها كفرد بالعائلة أو الأسرة أو كفرد من مجتمع محلي.

قارن هذا بحياة أفراد طواقم الصيد بالمجتمعات التي تمارس الصيد المشترك، الطواقم التي تعمل لذاتها، والتي توجد على مقربة من أماكن الصيد، والتي تنتمي لمجتمعات محلية ذات خبرة طويلة بطريقة العيش هذه. في ثوروبستراند، كما يروي هوجرب؛ حسب دخل الصيد، بعد دفع تكاليف منوعة، بحيث رصد 40 بالمئة من أجل صيانة وإصلاح القارب ومعدات الصيد، و20 بالمئة للربان (الذي عادة ما يكون مالك حصة بالقارب)، وعشرون بالمئة لكل من أعضاء الطاقم الثاني والثالث. عندما يقع ضرر، كان يقسم بالتناسب. بذلك، كان كل فرد بالطاقم شريكا في مشروع، وببعض المجتمعات مشروع عائري، بحيث يكون من الصعب على الأفراد أن لا يدركوا ثلاثة مصالح عمومية مرتبطة، مصالح العائلة والطاقم والمجتمع المحلي، وتحقيق غاياتهم النهائية في، ومن خلال، التعاون لتحقيق هذه المصالح العمومية. بتحقيق تلك المصالح، يملك معلمو المدرسة وبناؤو القوارب والقساوسة جميعا أدوارا أساسية. تختلف هذه المجتمعات المحلية بالطبع بالعديد من الجوانب، إلا أن ما تتشارك به، كما يؤكد هوجرب، هو أن عملها ليس وسيلة لغاية خارجية، بل مؤسسا بطريقة حياة، استدامتها غاية بحد ذاتها.

ما زالت العديد من طواقم الصيد الأوروبية تشارك بشكل ما من الصيد المشترك. اختلف نجاح هذه المجتمعات المحلية من بلد لآخر. تبدأ رواية هوجرب عام 2006، عشية التشريع الذي أقر تخصيص حصص صيد لقوارب بعينها، مستحدثا بذلك خصخصة هذه الحصص وحيازتها من قبل المستثمرين. أعضاء الطواقم الذين لم يكن شراكة بأحد القوارب خسروا مباشرة. منذ ذلك

الوقت عملوا، إن استطاعوا ذلك، من أجل الأجور، لا الحصص. يمكن لمالكي الحصص بملكية ما بيعها من أجل أموال أكثر مما تصوروا بحياتهم، ولكن من ذلك الوقت فصاعدا سيكون معتمدين دوماً على التوظيف من أولئك الذين يملكون أموالا أكثر من ذلك من خارج مجتمعهم المحلي. سيصبح المجتمع الذي يملك مصالح عمومية ذات قيمة إلى مجتمع من معظمي التفضيلات الفردية ومراكمي الأرباح. لم يكن هناك بديل، كما رأى العديد في يوتلاند الشمالية، ولكن ليس بالنسبة لمجتمع ثوربوستراند. هناك، نُظر بإمكانية استعادة الصيد المشترك، ومعه هيئة المجتمع الذي استدامه، وتم تحقيق ذلك. تم تشكيل شركة تعاونية اشترت صندوق حصص مشتركا.

تم تمويل عملية الشراء من خلال رسوم انتساب وقروض كبيرة من مصرفين محليين. تم ضمان هذه القروض بشكل كبير من صندوق الحصص المشترك. انضمت عشرون عائلة للتعاونية التي كانت القرارات تتخذ بها ديمقراطية بتمثيل متساوٍ يكون به لكل عضو صوت واحد. تولت العائلات المشاركة بالصيد المشترك بشكل مشترك مسؤولية استدامة هذه الممارسة، ومعها طريقة حياتهم. بين أعوام 2006 و2008، السنوات التي ارتفع بها سعر القارب بنسبة 1000 بالمئة، شاهدوا آخرين يصبحون فاحشي الثراء، أو غالبا فاحشي الفقر في جنون السوق. بيد أن الأزمة الاقتصادية العالمية عام 2008 كان لها التبعات عينها في يوتلاند الشمالية كأي مكان بالعالم، والتي كان إحداها فشل أحد المصرفين المحليين ومعه المطالبة بإعادة القرض، وهو أمر كان سيدمر التعاونية. استطاعوا تفادي ذلك بالرجوع الناجح إلى السياسة التقليدية للدولة الدنماركية، مقدمين مثالا ناجحا للمهارة السياسية لأولئك الواقعين بظروف مشابهة.

كثيراً ما يستنتج الاقتصاديون الأكاديميون - ومن يفكر على غرارهم -، عندما يدركون أن الأسواق الحرة يمكن أن تدمر طرائق حياة معينة، بأن هذا سببه حتما أن طرق الحياة هذه غير كفؤة وتعيق النمو. محل الاختلاف بين طواقم صيد ثورستروب وغيرها، وبين المدافعين عن الصيد التجاري، هو كيفية النظر للكفاءة والنمو. هذا ليس شجارا جديدا. إنه محل الخلاف عينه بين

[الاقتصادي الإنجليزي الشهير في القرن التاسع عشر] ديفيد ريكاردو (David Ricardo) والحركة اللاضية. إنه شجار حول الغايات قبل أن يكون حول الوسائل، شجار أخلاقي واقتصادي حول كيفية توزيع الموارد والقدرة الاقتصادية، إن كنا نريد تحقيق غايات بعينها. تعتمد الغايات التي نسعى لها، وبالتالي الجانب الذي ننحاز له، على نوعيتنا كبشر، وهذه مسألة فضائل ورذائل.

تحقق النجاح الهش لـ **نقابة صيادي ثوربستراند الساحليين** (*Thorupstrand Kystfiskerlaug*) فقط بسبب الميزات الفكرية والشخصية، لا سيما لدى أولئك الذين قدموا للمجتمع قيادته وللنقابة صوتها الجليّ: دهاء يزداد وعيا بالبراعة الاقتصادية والسياسية، وعدالة بتوزيع الحصص وهيكلية النقابة، وشجاعة بخوض المخاطر بالشكل الصحيح، وحِلم برفض إغراءات وعود السوق. أزل أيا من هذه الميزات وستفقد شرطا ضروريا لازدهار المجتمع المحلي. من المهم أن النقابة كانت رابطة للعائلات كما هي للأفراد، بحيث أُدركت العلاقة بين الخير العمومي للعائلة مع مكان العمل. من المهم أيضاً أن بقاء وازدهار المجتمع المحلي يعتمد على الدهاء السياسي الذي يمارسونه أثناء تفاعلهم المستمر مع اقتصاد السوق وسياسة الدولة الدنماركية.

هناك قصة فريدة لكل مجتمع محلي استطاع أن يمارس بنجاح ما سياسة مصالح عمومية. نجد تباينا حادا مع مجتمع ثوروبستراند في **فافيلا** (أي حي عشوائي) مونتي أزول في ساو باولو، المدينة التي أدى بها النمو الاقتصادي المستمر المدهش لوقوع المظالم المميزة للرأسمالية، ثروة عظيمة للقليل، ورخاء معتدل لعدد كبير، ومناطق من الفقر المدقع للمستثنيين من ذلك. كانت البداية الصغيرة للتغير الراديكالي في مونتي أزول عام 1975 بتأسيس مدرسة مخصصة لمبادئ رودولف شتاينر (Rudolf Steiner) على يد أنثروبوسوفيين* ألمان، موجهين اهتمامهم إلى

(*) الأنثروبوسوفيا (Anthroposophy) وتعني حرفيا العرفان البشري، وهي فلسفة بدأها الباطني النمساوي رودلف شتاينر، وتقتضي بوجود عالم روحاني موضوعي قابل للإدراك الفكري

الاحتياجات المنوعة للأطفال وأهلهم - التعليمية والفنية والصحية - مما أدى لتأسيس «رابطة مونتي أزول المجتمعية» (Associação Comunitária Monte Azul) (ACOMA؛ انظر موقعهم الرسمي: www.monteazul.org.br)، التي حشدت مجموعات عملها وحققت تحسينات كبرى في التدابير الصحية ومعالجة الصرف الصحي، وإضاءة الشوارع وتعزيز الأمن، وتوفير التعليم والرعاية الصحية. بيد أن حياة المجتمع لم تتغير بهذه التحسينات، وحسب؛ بل بالنشاطات التعاونية التي تحققت، وتتحقق، من خلالها.

كانت مجموعات العمل المحدد، والمجموعات العامة، تلتقي بشكل منتظم لنقاشات تداولية حول تحديد وتحقيق المصالح العمومية التي يُعنون بها، وحول كيفية تحصيل الموارد المطلوبة من أجل الكفاحات التي يخوضونها، وكيفية حشد الدعم السياسي، وإحراج الحكومات والنخب الوطنية والمحلية التي تدعي اهتمامها بالفقراء، لكنها لا تبالي بشكل لافت بالفقراء غير المنظمين سياسيا (حول مونتي أزول، انظر موقع الرابطة والببلوغرافيا المقتبسة هناك). بالنسبة لهم، كانت نفس الفضائل الموجودة لدى ثوروبستراند مهمة: الدهاء السياسي، والعدالة، والشجاعة، والحِلم؛ أمثلة تجسدت بأبرز الأنثروبوسوفيين الألمان في مونتي أزول، أوتي كريمر (Ute Craemer)، بل وفضائل لم يكن لإنجازات المصالح العامة لسكان مونتي أزول الثلاثة آلاف وثمانمئة، ثم لجيرانهم في المناطق المجاورة، أن تتحقق[5]. وأتاح تحقيق هذه المصالح العمومية العديد من الأفراد أن يحددوا ويحققوا مصالح فردية.

ليست مجتمعات ثوروبستراند ومونتي آزول فريدة على الإطلاق. تمثل إدارة الموارد العامة من أجل المكاسب المشتركة - الماء المطلوب للري، المروج

ومتاح للتجربة البشرية، بحيث يُدرس العالم الروحي بنفس الدقة والوضوح الذي يدرس به العلماء العالم المادي (المترجم).

(5) انظر:

Ute Craemer and Renate Ignacio Keller, *Transformar e possivel*, Sao Paulo: Editora Peiropolis, 2010.

للرعي، الغابات للأخشاب - مشاكل دوماً، بيد أن هناك أمثلة عديدة حول العالم لمجموعات استطاعت حل تلك المشاكل لوقت ما، طال أم قصر. الجدير بالذكر هو أنه إذا كان كل الفاعلين البشريين على غرار المفكر العملي الذي يفترضه معظم الاقتصاديين، فهذه المجتمعات المحلية ستكون مستحيلة. سيعتبر الأفراد الذين يسعون لتعظيم تلبية تفضيلاتهم بطريقة يرونها مجدية أن هذا سيكون عكس تفكيرهم بالإحجام عن ضمان مكاسب تنافسية على حساب الآخرين بطريقة ستدمر العلاقات المجتمعية طويلة الأمد. لذلك، استنتج الاقتصاديون عموماً أن هذه الموارد ستوزع، مع الوقت، عبر أسواق حرة تنافسية، ما لم تتدخل الدولة لإدارتها. لقد كان إنجاز [الاقتصادية الحائزة على جائزة نوبل] إلينور أستروم (Elinor Ostrom) هو إظهار خطأ ذلك بالعديد من الأمثلة لمؤسسات ناجحة بالإدارة المجتمعية على العديد من المستويات المحلية والإقليمية، مستخدمة هذه الأمثلة لتحديد الشروط التي يجب تلبيتها لتحقيق إدارة كهذه[6]. بيد أن ما أصبح واضحا هو أن هذه المؤسسات معرضة دوماً للخطر من السوق والدولة، وأن بقاءها وازدهارها يعتمد على قدر كفاءة سياستها كل يوم بيومه.

لم يستخدم دنماركيو ثوروبستراند ولا برازيليو مونتي آزول لغة أرسطية، ناهيك عن توماوية، لوصف نشاطاتهم وأهدافهم لأنفسهم أو للآخرين. أزعم أن كلا المشروعين يمكن فهمه بأفضل شكل ممكن بالطريقة الأرسطية التوماوية، وأن هذه الأمثلة تبرز بطريقة مميزة كيف تملك الفاعلية العقلانية، عند النظر لها بتلك الطريقة، بعدا سياسيا لازما. يكتشف البشر، إن تصرفوا من أجل غايات فاعلين عقلانيين، أنهم حتما حيوانات سياسية، مثلما حصل مع سكان ثوروبستراند ومونتي آزول. على النقيض، هناك اعتقاد عمومي بمجتمعنا بأن السياسة نشاط اختياري، يشتبك به أولئك الذين يملكون الوقت والرغبة لفعل

(6) Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990, pp. 182-192.

ذلك، لكن الشخص سيتجاهل جوانب أخرى إن كان سيفضل هذا النشاط. يقع في لب انشغال السياسة، لأولئك الذين يرونها بهذه الطريقة، ضبط العلاقات بين الدولة والسوق. بذلك، فهي نشاط قد يكون أو لا يكون من اهتمام الشخص المشاركة بها. وبذلك، فهذا جانب إضافي آخر تقع به الأشكال المهيمنة من الفكر والممارسة للسياسة، بنظرها لتفسير الطبيعة والفاعلية البشرية، على النقيض بشدة مع أي تفسير أرسطي توماوي. ولذا، فالدعوة للأفراد المعاصرين من قبل الأرسطيين التوماويين يجب أن تكون أعقد بدرجة كبيرة مما أشرت له سابقا. يجب أن تكون دعوة لإدراك تلك الميزات والاهتمامات التي يتحدث عنها الأرسطي التوماوي بأنفسهم وبالآخرين، مع اتخاذ توجه تنازعي، بالسياسة كما بغيرها، ضد تزييف وتضليل تلك الميزات والاهتمامات عند التفكير بأنفسهم والآخرين بلغة الثقافة المعاصرة المهيمنة. ربما يظهر هذا النزاع بوضوح صادم بالإرادة الكافية الشائعة للتذبذب بين تصورين مختلفين ومتنافسين للعقلانية العملية، أشرنا لكل منهما جزئياً. لدى كل منهما تفسيره لكيفية ارتباط الرغبة والتفكير العملي.

4.4. العقلانية العملية من وجهة نظر النظام السائد

في معظم الأيام، يتبع معظمنا الروتين القائم نفسه تقريبا. إننا نقوم بذلك أيضاً لآن الآخرين الذين نتفاعل معهم بشكل منتظم سيكونون قد شكلوا توقعات تأخذ بالاعتبار كلا من أفعالنا المتوقعة وما نتوقعه منهم. لا تتعلق توقعاتنا وتوقعاتهم بأفعالنا وأفعالهم فقط، بل أيضاً بأسبابنا وأسبابهم الدافعة. وتشمل المواقف المنتظمة التي نعتمد ويعتمدون عليها انتظامات تظهر باستجابتنا انطلاقا من أسباب لفعل هذا عدا ذلك. ولذا، يعد من العلامات البارزة لثقافة مشتركة ما عدم وجود صعوبة عموماً لدى أفرادها بفهم ما يفعله الآخرون ولماذا يفعلون ذلك. بيد أنه حتى بثقافة كهذه، كثيراً ما سيكون هناك سوء فهم، يقع أحياناً عندما يكون هناك خلافات حول كيفية تقييم حسن أو قبح أسباب فعل هذا أو ذاك أو إرادة هذا أو ذاك. بالحالات الشديدة، قد يجد البعض أنه من غير

المفهوم لديهم تقريبا كيفية تفكير الآخرين بالطريقة التي يفكرون بها، أو التحرك بالاعتبارات التي تدفعهم للفعل.

قد يجد شخص ما، موجود في ثقافة متأثرة بأي نوع من الخلاف المستتب، استطاع فهم كل من وجهات النظر المتنافسة، ويمتلك إدراكا تخيليا كيف يفكر ويشعر ويحاجج ويتصرف مثل كلا الواقعين على طرفي الخلاف، أنه من الإشكالي بالنسبة له اعتبار نفسه مع أي منهما. ما يحتاجه هذا الشخص أسباب للتفكير بطريقة بدل الأخرى، حجج لتقييم الحجج بطريقة بدل الأخرى. بيد أن هذا وضعنا، كما أكدت، في ثقافتنا الراهنة، إذ إننا نضع كيفية التفكير والقرار والفعل بطريقة المصالح العمومية للعائلة والمدرسة ومكان العمل والمجتمع السياسي على النقيض من كيفية التفكير والقرار والفعل بالطريقة التي تمليها الدولة والسوق و«أخلاق الحداثة». يمكننا فهم مضامين هذا التناقض فقط بالشرح الموسع للتصورين المتنافسين لما يعنيه أن تكون عقلانياً عمليا كما يقتضيه أي من نمطي الفكر والفعل هاتين، مع التأكيد أن العديد في ثقافتنا يجدون أنفسهم أحياناً يفكرون ويتصرفون بطريقة من الطريقتين، وبأحيان أخرى بالطريقة الأخرى، لكنهم بين حين وآخر مجبرون على الاختيار بينهما. إذن، ما هي العقلانية العملية من وجهة نظر النظام الاقتصادي والسياسي المهيمن؟

لنبدأ بالتفكير المؤثر على التعاملات في السوق. هنا، يُعتبر كل فرد، من كل فرد آخر، منشغلا بتعظيم الفوائد التي يحصل عليها بالنسبة إلى تكاليف تحصيل هذه الفوائد، سواء أكانت بيع عمالة الشخص ومهاراته لأرباب العمل أو الاستثمار في شركة أو طرح آلات جديدة أو شراء طعام للشخص في متجر أو زراعة غذاء الشخص لنفسه. ولذا، وبحسب شروط السوق، أعقد أفضل صفقة أستطيع عقدها مع أولئك الآخرين المنشغلين بتعظيم الفوائد نسبة لتكاليفهم. ما هي قواعد التفكير التي يتبعونها وأتبعها عند التصرف سعيا لتحقيق هذا الهدف؟ طُرحت البنية الرسمية لهذا التفكير من قبل [عالم الاقتصاد الإيطالي الشهير] فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto)، [والاقتصادي الأمريكي] ليونارد جيمي سافاج (L. J. Savage)، والمؤسسين الآخرين لنظرية القرار (decision

theory) ونظرية اللعبة (game theory)، ويوفر شكل مرتجل، لكنه يؤدي الغرض، للقواعد التي طرحوها التصور المهيمن للعقلانية في ثقافة الاقتصادات المتقدمة. يتضمن هذا التصور أن الأفراد يعدّون مشتركين بتلبية تفضيلاتهم، وأن تكون فاعلاً عقلانياً يعني أن تتصرف لتعظيم إما احتمالية أن الشخص سيلبي هذه التفضيلات التي يرتبها الشخص، بتأمله، برتبة أعلى أو احتمالية أنه سيكون أقل استياء قدر الممكن.

بالطبع، التفضيلات محل السؤال هي تفضيلات الشخص كما اختارها، تلك التي وصل لها بعد تأمل. لكيفية ترتيب هذه التفضيلات أو الاحتمالات التقريبية المتعلقة بها أو القرارات المتعلقة المنفذة ضمن شروط الجهل أو الخطر؛ يحتاج الشخص الرجوع فقط للنصوص القياسية. قبل قول أي شيء حول هذه النصوص، من الجدير بالذكر أن هناك سوءا فهم محتملان. الأول هو افتراض أن الشخص الذي يتصرف لتعظيم تلبية تفضيلاته يجب أن يكون شخصا يتصرف انطلاقا لمصلحته الذاتية. هذا خطأ فج. تفضيلات الشخص قد تكون كذلك إيثارية، بل وحتى مضحية بالنفس، مثل تفضيلات العديد من الأفراد المحسنين. الثاني هو الاعتقاد بأن الفاعلين إذا كانوا عادة ما علمنا [عالم السياسة والاقتصاد الأمريكي] هيربرت سيمون (Herbert A. Simon) أن نسميهم راضين (satisficers)، فلا يمكنهم أن يشاركوا بتعظيم تلبية تفضيلاتهم. استراتيجية الإرضاء تهدف لتحقيق، لا الحل المثالي للمشكلة نفسها، حل المعظم، بل حلا مقبولا، حلا جيداً كفاية. قد يكون تحقيق الحل المثالي صعبا للغاية. وكما يبدو، فالعديد من الفاعلين راضون معظم الوقت. قول هذا يعني أنهم ساعون لتعظيم مكاسبهم، لكنهم أدركوا أن تكاليف ما قد يكون الحل المثالي المجرد لمشكلتهم مرتفعة للغاية لهم بمواردهم المحدودة. الراضون مُعظِّمو فوائد محنكون[7].

(7) Michael Byron "Satisficing and Optimality" *Ethics* 109، 1 (1998): 67-93, وانظر إلى النقاشات في: *Satisficing and Maximizing: Moral Theorists on Practical Reason,* ed. Michael Byron, Cambridge University Press, 2004.

ما تطرحه النصوص القياسية حول نظرية القرار ونظرية اللعبة هو تفسيرات لما يكون عليه الفاعل العقلاني مثاليا، بحسب هذه النظرة للعقلانية العملية[8]. بيد أن ما توضحه هذه النصوص أيضاً بشكل صحيح هو أن الفاعلين الواقعيين لن يستطيعوا أبداً الوصول لهذه الحالة المثالية، وهذا ليس بالضرورة بأي طريقة ضارة. ينطبق الأمر نفسه على شرط الاتساق بترتيب الشخص لتفضيلاته، الشرط الموضح من خلال شرط لاتناظر (إذا كنت أفضل الناتج أ على الناتج ب، فيجب ألا أفضل ب على أ أو أكون غير مهتم تجاههما)، وشرط ترابط (لكل ناتج ذا صلة، يجب أن أفضله على كل النتائج المتعلقة الأخرى أو أكون لا مباليا بهم)، وشرط تعدٍ (مثلاً، إذا كنت أ على ب، وأفضل ب على ج، فيجب أن أفضل أ على ج). وجود معيار كبير للاتساق بترتيب التفضيلات مهم للفاعلين العقلانيين، لأن عدم الاتساق عادة ما يؤدي للإحباط والاستياء. بيد أن عدم تحقيق شرط اللاتناظر أو الترابط أو التعدي بهذا الجانب أو ذاك أمر تافه عموماً. محاولة أن تكون فاعلاً عقلانياً بشكل مثالي سيكون أمرا غير عقلاني - لأن التكاليف مرتفعة للغاية - وهذا لا ينطبق فقط على شرط الاتساق.

إذن، عندما يقدر شخص ما، بخضم اتخاذه قرارا يوميا، احتمالية هذا الناتج نسبة لذاك، فقد تكون حسبة مرتجلة كافية عموماً. ستكون الأسئلة حول كيفية إدراك الاحتمالية، سواء بطريقة بايزية [إحصائية تستخدم عامل بايز] أو غير بايزية، تشتيتا غير ذي صلة. هذا لا يعني أن نقاشات المنظرين حول قضايا كهذه غير ذي صلة، لكنها تصبح ذات أهمية عملية فقط في مراحل متقدمة من التحري. علاوة على ذلك، عدم القدرة على حل مشاكل بعينها في تلك المراحل لا يعطينا أسسا لرفض هذا التصور لماهية العقلانية العملية. هل علينا، مثلاً، عند الاختيار ضمن ظروف الجهل، التصرف لتحقيق ذلك الناتج الذي سيكون،

(8) أمثلة ممتازة على ذلك هي: Michael D. Resnik, *Choices: An Introduction to Decision Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987، و: Martin Peterson, *An Introduction to Decision Theory*, Cambridge University Press, 2009.

إن سارت الأمور بشكل سيء، أكثر ما يلبي تفضيلاتنا مقارنة مع البدائل الأخرى، أم علينا بدلا من ذلك التصرف بحيث نقلل ندمنا لاحقاً قدر الممكن؟ لا تقدم النظرية أسسا مقنعة لاتباع قاعدة على حساب الأخرى. بيد أن الفاعل العقلاني اليومي يستطيع القرار بحسب ما تمليه عليه غريزته. لا شيء من عقلانيته معرض للخطر.

كما أشرت بالبداية، عندما نفكر بما سيكون عليه ناتج هذا الفعل البديل أو ذاك؛ فقدر كبير من تفكيرنا يعتمد على توقعاتنا لكيفية تصرف الآخرين، وهم بدورهم يفكرون على أساس توقعاتهم لكيفية تصرفنا. مع بعض هؤلاء الآخرين، لن نستطيع تلبية تفضيلاتنا ما لم نقايضهم أو نتفاوض معهم بنجاح. تجيب نظرية اللعبة على هذا السؤال: في أي لعبة بها عدد ما من الأشخاص، ما هي الاستراتيجية الأفضل للاعب ما كي يتبناها، علما أن اللاعبين الآخرين سيتبنون الاستراتيجية الأفضل لهم؟ تنطبق إجابة ذلك على كل حالات المقايضة والتفاوض التي يتمنى بها كل طرف أن يعرف كم عليه أن يتنازل ليضمن الناتج الأفضل لنفسه. تحدد النظرية بدقة، كبنية نظرية من المسلمات، مأخوذة من [عالم الرياضيات المجري- الأمريكي] جون فون نيومان (John von Neumann) وبمعظمها من [عالم الرياضيات والاقتصاد الأمريكي] جون ناش (John Nash)، كيف على الفاعلين الاقتصاديين التصرف في ظروف السوق إن أرادوا النجاح كمعظّمي فوائد عقلانيين. ما يجري لهم يجري أيضاً التقايض المرتجل والتفاوض البارع للعديد من الفاعلين في مواقف غير اقتصادية، مدركين التكاليف والفوائد لخيارات الفعل البديلة. بيد أن ملاحظة هذا يعني امتلاك سبب للتفكير، على الأقل، باعتراض [أستاذ الاقتصاد وعلم الاجتماع الأمريكي] جاري بيكر (Gary S. Becker)، بأن العديد مما يبدو سلوكا بشريا غير اقتصادي، بما في ذلك العديد من جوانب حياة العائلة، يمكن تفسيره حقاً بطريقة اقتصادية، أي من حيث تكاليفه وفوائد للفاعلين[9].

(9) Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, 1976.

هناك، بالطبع، طريقتان لتفسير دعاوى بيكر. افترض هو بنفسه أنه اكتشف أمرا حول طبيعة البشر، حول مدى كونهم حقيقة معظمّي فوائد عقلانيين. بيد أن النتائج التي وصل لها تتوافق بالقدر نفسه مع فكرة أن ما عرضه هو المدى الذي تحول به العديد من الفاعلين، في اقتصادات متقدمة كاقتصادنا، بحيث أصبحوا الآن قادرين على التفكير بطريقة اقتصادية بما كانوا يعتبرونه سابقا علاقات ومؤسسات غير اقتصادية. بذلك، أقصوا أنفسهم من كل تلك العلاقات والمشاركة بالمؤسسات المتعارضة مع تفكيرهم بأنفسهم، أو تصرفهم، كمعظمي فوائد عقلانيين، كل تلك العلاقات والمؤسسات التي تتطلب نوعا وقدرا من الالتزام تجاه الآخرين بما يتعارض مع التزامات أي شخص معني بتعظيم تلبية تفضيلاته. ليس الأمر أن معظمي الفوائد العقلانيين هؤلاء قد لا يجدون مكانا مهما بحياتهم بالتزام ما نحو الآخرين. ستجبرهم حقائق الحياة الاجتماعية عموماً على إدراك أن المعظم غير المنضبط عادة ما يؤدي بشكل أسوأ من المعظمين الذين يلزمون أنفسهم تجاه الآخرين ويمكن الاعتماد عليهم لتحقيق تلك الالتزامات. ويمكن تحقيق التعاون مع الآخرين فقط عندما يدرك الآخرون أن هناك مصلحة لهم بحبهم للآخرين ما يحبون لأنفسهم.

سيخرج الجميع خاسرا في ظروف مثل «معضلة السجين» (Prisoner's Dilemma)، حيث يتصرف اثنان أو أكثر كمعظمي فوائد عقلانيين غير منضبطين ولا متعاونين، أكثر مما لو أنهم تصرفوا بنظرة تعاونية مع مصلحة بعضهم، لتحل حيثما غابت الثقة. ولذا، فمعظمو الفوائد العقلانيون لديهم سبب صالح لتنمية علاقات ثقة في كل من نشاطاتهم الاقتصادية وغير الاقتصادية.

بيد أن لهم سبباً جيداً للحد من التزاماتهم تجاه تلك العلاقات. لهم سبب جيد لتقديم أنفسهم، وبالتالي أن يكونوا، موثوقين ومعتمدا عليهم لأولئك الذين لا يدخلون معهم في علاقات تفاوض أو تقايض الآن وحسب؛ بل يتوقعون أن يكونوا بعلاقات معهم على المدى الطويل. لهم سبب جيد لتقديم أنفسهم، وبالتالي أن يكونوا، معاونين ومساعدين، لأولئك الذين يملكون سمعة طيبة ليعتمدوا عليها بسبب ثروتهم أو قوتهم أو تأثيرهم أو مهاراتهم أو حسنهم أو غير

ذلك من الميزات. ولكن ماذا عن أولئك الذين لا يملكون شيئاً للمقايضة أو ليسوا بموضع للتفاوض ولا يحتمل أن يكونوا كذلك؟ لا يملك معظمو الفوائد العقلانيون سبباً لأخذ مصالح هؤلاء بعين الاعتبار إلا في حال تقاطع المصالح. والأمر كذلك بشكل واضح بالمعاملات الاقتصادية.

يفيد النمو الاقتصادي المستمر في الأسواق النامية على المدى الطويل الاقتصاد العالمي، وبالتالي أولئك الموجودين في الاقتصادات المتقدمة كأكثر المستفيدين من نمو الاقتصاد العالمي. تراجع نسبة سكان أفقر الدول الذين يعيشون بالفقر المدقع من 42 بالمئة عام 1990 إلى 21 بالمئة عام 2010 أمر يملك معظمو الفوائد العقلانيون بالاقتصادات المتقدمة سبباً للاحتفاء به. (ونحن كذلك بالطبع). لكن هذا أمر يملك المعظمون العقلانيون (بعكس بقيتنا) سبباً لدعمه فقط إن كان دعمه متوافقا أو مطلوبا من دعم مصالحهم، تلبية تفضيلاتهم. فكر الآن من ناحية بمأزق أولئك السكان، سواء بالاقتصادات النامية أو المتقدمة، الذين خسروا بالمنافسة على الاستفادة من الاستثمار ولا يملكون الآن حلا لفقرهم، وعلى الناحية الأخرى بالاعتبارات المرتبطة بالمستثمرين العقلانيين الذين يحاولون تعظيم عوائد استثمارهم. ليس لدى هؤلاء سبب على الإطلاق للأخذ بعين الاعتبار، ناهيك عن تولي مسؤولية، أولئك. وهم، بوضوح، لا يقومون بذلك.

تستحق الميزة الثانية لما تتطلبه العقلانية الاقتصادية، بحسب هذه النظرة، الانتباه. يجب على الفاعلين المشاركين بتعاملات السوق الاعتماد على إطار مؤسساتي ضخم ومعقد، وطني ودولي، يجعل هذه التعاملات ممكنة. من سيدفع تكاليف استدامة هذا الإطار؟ سيتصرف المعظمون العقلانيون لاستدامة هذا الإطار بالقدر الأدنى الممكن من التكاليف، مشاركة بذلك في سياسة هدفا أن تُدفع هذه التكاليف بشكل غير مباشر من قبل الآخرين، ولذلك، فهي سياسة توزيعات ظالمة منهجيا. التباين النامي بالنواتج ليس سمة سياسة عرضية لأي مجتمع يتصرف به ذوو المال والنفوذ كمعظمين عقلانيين، حتى إن كان هؤلاء المعظمون منضبطين.

القيود المقبولة من المعظمين العقلانيين، وإن كانت حقيقية، مشروطة دائما. قد يؤدي التغير بالظروف دوماً لجعل الأمر وكأن مجموعة القيود التي كان لدى معظمين بعينهم سبب حسن لفرضها على أنفسهم لم تعد كذلك. عندما يفعلون ذلك، فالعقلانية تتطلب أن يتم التخلص من ذلك، مما يؤدي لأن يكون من غير العقلاني عمليا أبداً قبول التزامات غير مشروطة أصالة، وفرضها على النفس بقيود غير مشروطة. لذلك، عندما يؤكد بيكر، مثلاً، أن تصرفات بعينها تفسر بأفضل شكل بتقييمات التكاليف- الفوائد من قبل الفاعلين ذوي العلاقة؛ فهو يؤكد أن أولئك الفاعلين بتلك المساحات بحياتهم لا ينظرون لأنفسهم أنهم يؤدون - أو ينتهكون - التزامات غير مشروطة. عندما تتضمن تلك المساحات، كما تفعل، الزواج، فهو، كما أشرت سابقا، يشير لتغير جوهري في مؤسسة ما.

إذا كانت العقلانية العملية لمعظم تلبية تفضيل ما تستبعد احتمالية التزامات غير مشروطة أصالة، فمن المستحيل الاستخلاص من مبادئ عقلانية ما كهذه، أي من مبادئ نظرية القرار ونظرية اللعبة، أي شيء قريب حتى، ناهيك عن كونه متطابقا مع، مبادئ أي أخلاقية، قديمة أو قروسطية أو حديثة، بما فيها «أخلاق الحداثة». كل المحاولات لتحقيق هذا الاستخلاص، مهما كانت متقدمة، مصيرها الفشل(10). في مجتمع كمجتمعنا، الذي تعبر به الكثير من النشاطات الاقتصادية والسياسية عن توجهات ووجهات نظر معظمي الفوائد العقلانيين؛ تواصل «أخلاق الحداثة»، بذلك، امتلاك مهمة مميزة، إذ أن قيودها تتخطى أي قيود قد يفرضها المعظمون العقلانيين، ومشاريعها مختلفة عن تلك التي سيخوضها المعظمون العقلانيون. إن التزامهم بـ«أخلاق الحداثة» هو الذي يمكن بعض المعظمين العقلانيين من إدراك ومعالجة بعض المشاكل، باتخاذهم دور المحسنين، التي يتجاهلونها، بل ويولدونها، كمعظمين عقلانيين. إن التزامهم المعلن بـ«أخلاق الحداثة» هو الذي يمكن الحكومات الغربية من إعلان تلك

(10) للمحاولة الأكثر استدامة وإثارة للاهتمام لاستخلاص كهذا، انظر: David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford University Press, 1986، والنقاش التابع الذي اكتمل في ندوة نشرت في مجلة: *Ethics* 123, 4 (July 2013).

الالتزامات بالمساعدات التي تعطي تقييمات التكاليف- الفوائد التالية لهم سبباً حسناً للتخلي عنها، كما تفعل عادة. ولذلك، فحتى بمساحات الحياة الاجتماعية تلك التي تفصل لنا بها نظرية القرار ونظرية اللعبة التصور المهيمن للعقلانية العملية؛ هناك معيار محدد من عدم الترابط. لكن هذا يعد ضئيلا بالمقارنة مع عدم ترابط الحياة الذي لا يوجد به فقط تصور للعقلانية العملية كما تحددها مصطلحات نظرية القرار ونظرية اللعبة؛ بل وأيضاً بالتصور المختلف جذريا للعقلانية العملية المحددة والمفصلة أولاً من قبل أرسطو والأكويني.

5.4. العقلانية العملية من وجهة نظر نيوأرسطية

الفاعل الذي يتصرف كفاعل عقلاني لن يحتاج بلحظة الفعل أن، وغالبا لن، يراجع الأسباب التي يتصرف بموجبها. تلاحظ امرأة واقفة على جانب الطريق محدثة صديقا لها أن طفلا يعبر الطريق ستدهسه سيارة قادمة ما لم تتصرف فورا. تقطع جملتها، وتقفز كالسهم نحو الطريق منتزعة الطفل وقافزة خارج طريق السيارة. إنها تملك سبباً صالحا للتصرف مثلما فعلت، وتتصرف مثلما فعلت لأنها، وفقط لأنها، تملك سبباً جيداً. تصرفها بانتزاع الطفل مفهوم كاستنتاج بنهاية سلسلة تفكير عملي مقدماته هي، أولاً، أن الطفل سيموت ما لم تتصرف، وثانياً، أن الخير الأساسي الواقع على المحك في هذه الحالة، أكثر ما يهم، هو حياة الطفل. هذه المقدمات هي الإجابة الحقيقية التي ستقدمها لسؤال «لماذا تصرفت كما تصرفت؟». الفعل الذي قامت به، إذا اتبعنا أرسطو، هو الاستنتاج المنبثق عن هذه المقدمات (**عن الروح** (*De Anima*) 434 أ 16-21؛ **حركة الحيوانات** (*De Motu Animalium*) 701 أ 7-25). سيظهر مباشرة فرق أول بين أي تفسير أرسطي لتفكير عملي، وأي تفسير معتمد على نظرية القرار أو نظرية اللعبة. بالحالة الثانية، الاستنتاج المنبثق عن سلسلة التفكير العملي قرار، بينما هو بالأولى فعل. الادعاء الأرسطي هو أن التفكير يمكن أن يؤدي لفعل. يتحدد نوع الفعل الناتج بشخصية الفاعل، كما هي طبيعة وتوجه التفكير الذي يشترك به الفاعل. كيف ذلك؟

إذا كانت الأفعال تعبر عن استنتاجات سلاسل من الاستنباط، فيجب أن تكون إما متسقة أو غير متسقة مع المقدمات المؤكدة بذلك التفكير. لا يتسق الفعل مع المقدمات إذا كانت الغاية الموجه لها مختلفة عن الخير المحدد بالمقدمات على أنه الخير الأساسي على المحك في موقف هذا الفاعل بعينه. لو أن الراشدة على جانب الطريق، بعد ملاحظتها مأزق الطفل، واصلت محادثتها ولو للحظة، بينما كانت تملك الأسباب للتصرف مثلما فعلت، فتصرفها بمواصلتها الحديث سيكون غير متسق مع تلك الأسباب. الخير المحدد بمقدماتها على أنه الخير على المحك سيكون مختلفاً عن الخير الموجه بفعلها. بذلك، يعتمد تصرف الفاعلين أو عدم تصرفهم من أجل الأحسن على جودة تفكيرهم العملي، وجودة تفكيرهم تعتمد، بدورها، على مدى قدرتهم تمييز المصالح الأصيلة عن مجرد الظاهرة. قدرتهم على التمييز هي قضية مرتبطة بميزاتهم الأخلاقية والفكرية، فضائلهم ورذائلهم. أن تكون مفكرا عمليا حسناً مرتبط عن كثب بأن تكون إنسانا حسناً.

هذا لأن الفضائل هي تلك الميزات ذاتها التي تمكن الفاعلين من تحديد أي المصالح على المحك بأي ظرف بعينه وأهميتها النسبية بذلك الظرف **كما** كيف يمكن لذلك الفاعل بعينه أن يتصرف من أجل الحسن والأحسن. «الفضيلة تجعل **البروهيرسس** - الرغبة المتأثرة بالتفكير (انظر الفصل الأول، الباب الخامس) - محقا» (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** ، 6، 1144 أ 20). بدأت بالإشارة إلى أن الشخص الذي يتصرف كمفكر عملي قد يظهر عقلانيته بتتابعات من الفعل لا يوجد بها فرصة للتأمل. لكن هذا الفعل يتطلب نزعات جيدة التشكل، والتأمل سيكون له مكان جوهري بتشكيل تلك النزعات، التأمل بكل من كيفية ترتيب المصالح العمومية وكيفية ترتيب المصالح بأوقات وأزمان بعينها. إذن، فهذا افتراض مسبق لهذا النوع من التفكير العملي أن هناك معايير مستقلة عن مشاعرنا وتوجهاتنا وخياراتنا التي تحدد ما هو الصالح وما هو غير الصالح وأن العقلانية تتطلب إقرارا بسلطة تلك المعايير. لذلك، فهذا النوع من التفكير العملي هو ما يقوم به أولئك الذين يدركون حياتهم من خلال تحقيق المصالح

الفردية والعمومية، مثلما أن نوع التفكير العملي المحدد من منظري القرار ومنظري اللعبة يقوم به أولئك الذين يدركون حياتهم بمفاهيم تتيح لهم التصرف كمعظمي تلبية تفضيلاتهم. أولئك الذين يعيشون حياة مقسمة، بحين يدركون أنفسهم بطريقة، وبحين آخر بطريقة أخرى، سيتذبذبون بين هذين النوعين للتفكير العملي.

مقدمات التفكير العملي الأرسطي ذات نوعين (انظر مرة أخرى: **عن الروح** 434 أ 12-21 و**حركة الحيوانات** 701 أ 7-29). من ناحية، نجد أولئك الذين يحددون خيرا بعينه لتحقيقه أو شرا بعينه لتجنبه من خلال تصرفي الآن وهنا بطريقة عدا أخرى، بحيث تكون المقدمات هي الغاية التي أريد بها توجيه فعلي. على الناحية الأخرى، تكون المقدمات هي الحقائق التي يجب أن أتصرف بموجبها إن كنت أريد تحقيق تلك الغاية، بما في ذلك القيود التي يجب أن أتصرف بموجبها، إن كنت أريد ألا أكون مسؤولا عن تبعات غير مقصودة مؤسفة. للتفكير العملي هيكلية شكلية مختلفة عن التفكير النظري، حيث تعلمنا كتب المنطق، محقة، أننا إن حشدنا مقدمات صحيحة إضافية لمقدمات أي حجة سليمة، ستبقى الحجة سليما. لكن في حالة التفكير العملي الحالة مختلفة. علي اللحاق بالطائرة التالية إلى شيكاغو. إذا لم أغادر خلال الدقائق العشرة القادمة، لن أستطيع الوصول إلى المطار قبل وقت مغادرتها. لذا، علي الاستعداد للمغادرة خلال الدقائق العشرة التالية. ثم أعلم أن كل الرحلات ألغيت. تؤدي إضافة مقدمة صحيحة جديدة لتلك التي أثرت بتفكيري إلى جعل الاستنتاج الذي كنت على وشك الإقامة به غير سليم.

هذه النقطة الشكلية الواضحة ذات أهمية عملية عندما يقدم شخص ما الحجة بأنه بفعله كذا وكذا فقط سيحقق خيرا ما وسيتصرف على أساس ذلك، بدون سؤال ما هي المصالح الأخرى على المحك، في هذه الحالة بعينها، أي ما هي المقدمات الأخرى التي يجب إضافتها لحجته، إذ أنه ربما بفعله كذا وكذا الآن سيحقق خيرا مهما إضافيا لا يمكن فعله لاحقاً، أو ربما بتأجيله فعل كذا وكذا، سيكون قادراً على تحقيق هذا الخير بكلفة أقل. يتطلب التفكير

السليم منه أن يفكر أو أن يكون قد فكر بشكل أوسع حول مدى المصالح الفردية والعمومية المتاحة أمامه ليحققها. عجزه عن ذلك عجز بالتفكير كما أنه عجز بممارسة الفضائل. هذا العجز قد يكون ذا أنواع مختلفة: لا يقتصر فقط على غياب الخيال حول مدى المصالح التي يمكن تحقيقها، وإنما يشمل أيضاً التقييمات الطائشة أو غير الكفؤة للأضرار والمخاطر التي يجب مواجهتها، والبرود تجاه احتياجات الآخرين أو احتياجات الشخص نفسه، والمبالغة أو التقليل من قدرات الشخص لنفسه أو للآخرين، وهكذا. تتكون معرفة الفضائل بشكل رئيسي من جعل أولئك المتعلمين للغاية واعين بشكل تفصيلي لاحتمالات الخطأ، وللأخطاء التي سيكون كل منهم بعينه معرضا لها، بسبب الطبع أو الدور الاجتماعي، أو غير ذلك. هنا يجب دعم الرؤى التقليدية للتوماوية الأرسطية بنتائج مستجدة.

أكدت، مثلاً، دراسات علم النفس الاجتماعي لشيلي تايلور (Shelley E. Taylor) وجوناثان براون (Jonathan Brown) أطروحة آدم سميث بأن العديد منا واقعون تحت أوهام مبهجة، مظهرين أنه من المرجح أن يملك المكتئبون باعتدال نظرة واقعية للظروف أكثر من غيرهم[11]. لكن هذه الأوهام من عوائق العقلانية العملية. قام كل من [علماء النفس] دانيل كانمان (Daniel Kahneman) وآموس تفيرسكي (Amos Tversky) بجمع فهرس محترم لعوائق أخرى كهذه، محددين أنواع الانحياز المشوِّش المعبر عنها بتقديرات خاطئة للاحتمالات والتكرارات، وبالميل للخطأ بتقييم الفرضيات وتنبؤ النتائج. أظهرا أيضاً أن هذه الانحيازات أصلية بالعقل البشري ونحتاج عموماً أن نعي بها لنتجاوزها[12]. لا توجد الآن معرفة كاملة بالفضائل، بالميزات المطلوبة للعقلانية العملية، لم يتأثر بعملهم.

---

(11) Shelley E. Taylor and Jonathon Brown, "Illusion and Well-being: A Social Psychological Perspective on Mental Health," *Psychological Bulletin* 103 2 (1988): 193-210.

(12) انظر:

Daniel Kahneman, *Thinking Fast and Slow*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2011.

عندما قدمت بداية الأطروحة الأرسطية التوماوية بأن التداول هو نشاط لا يجب أن نقوم به وحدنا، وإنما برفقة الآخرين (الفصل الأول، الباب الثامن)، ركزت بشكل رئيسي أن هذا مطلوب بسبب الحاجة لتعاون متكرر مع الآخرين إن كنا نريد تحقيق مصالحنا الفردية، وعلى الحاجة لعقل عمومي مع الآخرين الذين نتشارك معهم مصالح عمومية. ما يؤكد عليه أرسطو والأكويني هو قابليتنا للسهو، ميلنا للخطأ، بدون تداول كهذا. كتب أرسطو: «نحن نتداول الشؤون المهمة مع الآخرين، ولا نعتمد على أنفسنا للوصول لليقين» (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** 3، 1112 ب 10-11)، بينما كان الأكويني أكثر حسما، مؤكداً أن الفرد دوماً معرض للنظر ببعض جوانب قضية بعينها على حساب الآخرين، في خطر يمكن تلافيه إذا استشار الشخص الآخرين (**الخلاصة اللاهوتية**، الجزء الأول من القسم الثاني، المبحث الرابع عشر، الفصل الثالث). بضوء نتائج كتلك التي وصل لها تايلور وبراون، وكانمان وتفيرسكي، علينا أن نظل أكثر حسما بحاجتنا لإدراك عرضتنا للخطأ بتلك البيئات الاجتماعية التي يوجد بها الكثير لتحقيقه من المصالح الفردية العمومية، المنزل ومكان العمل والعائلة.

إذن، من المهم، كما أشرت سابقا، مع من نتداول وكيف نتداوله. يجب أن يكونوا، من ناحية، أولئك الذين نتوافق معهم على القدر الأكبر بأحكامنا حول المصالح الفردية والعمومية وكيفية ترتيبها في مواقف بعينها، إذ أنه بدون اتفاق هذا لن نستطيع الوصول لاستنتاجات عملية مشتركة. بيد أنهم يجب، من الناحية الأخرى، أن يكونوا قادرين، بين الفينة والأخرى، أن يطرحوا ويقبلوا نقدا شديدا للحجج والدعاوى التي تحتمل النظر. ستكون الأشكال بعينها التي تتخذها هذه التدأولاَت المهمة مختلفة بشكل كبير بالمنزل والمدرسة ومكان العمل، لكن يمكن أن يكون هناك لحظات أزمة ذات أهمية فائقة بحياة كل منا، لكل من المشاريع بالمنزل والمدرسة ومكان العمل، وللأفراد المشاركين بهذه المشاريع، إذ أن الأفراد لا يستطيعون أن يحددوا أو يعيدوا تحديد مكانهم بتحقيق المصالح العمومية للمنزل والمدرسة ومكان العمل بدون أن يعرفوا أيضاً أو يعيدوا النظر لمكان هذه المصالح المنوعة بحياتهم، والتي بتحقيقها يوجهون أنفسهم نحو الخير الذي يكمل ويتم حياتهم.

أي إننا ننتقل من سؤال «ما هي مصلحتي كفرد بالعائلة، كطالب أو معلم، كمتدرب أو متقن لهذه المجموعة من مهارات العمل؟» إلى سؤال «ما هو خيري كفاعل بشري؟». بإجابة هذا السؤال، نقرر كيف ندمج الجوانب والعلاقات المنوعة لكل دور في حياة واحدة، وكيف تدرك وحدة تلك الحياة عبر المراحل المختلفة التي نمر بها بين النطفة والموت. يمكننا أن نسأل عن أي حياة وصلت لخاتمتها، أو على وشك الوصول لخاتمتها، سواء أكانت حياتنا أم حياة شخص آخر، «ما الذي يجعل، إن وجد، هذه الحياة، بكونها حياة إنسان، ناقصة ومنقوصة بشكل ملحوظ؟ ما الذي كان، أو ما زال، غائبا، وكان سيجلب لها الكمال؟». إجابة هذه الأسئلة هو إيجاد لتطبيق تصور لغاية نهائية للبشر، وطرح المشاكل حول العلاقات بين غاياتنا وخواتيمنا، حول كيف علينا أن نروي قصص الحياة التي سارت على ما يرام والحياة التي اضطربت.

عندما أتحدث عن سؤالنا وإجابتنا الأسئلة التي صنفتها توا، لا أقصد أن هذه الأسئلة أو الإجابات تطرح دوماً جليا. كثيراً ما تطرح أسئلة كهذه وتحل قضايا كهذه خلال اتخاذ القرار في الحياة اليومية. بيد أننا إن كنا نريد ألا نصبح ضحايا ما نسلم به بسهولة، علينا أن نصبح أكثر تأملا بشكل ممنهج في لحظات فارقة. ينطبق هذا، مثلاً، على مفهوم السعادة بالثقافة المهيمنة بمجتمعنا حيث يوجد افتراض شائع أن ما يكمل ويتم حياة الإنسان هو السعادة، مدركة بطريقة معينة. هذا الافتراض سهل الطرح ممن يفكر بطريقة نظرية القرار ونظرية اللعبة، إذ أن تكون سعيدا بهذه النظرة المعاصرة هو أن تلبي تفضيلاتك. إنه أن تكون وتفعل وتملك ما تريد أن تكونه وتفعله وتملكه. مفهوم السعادة هذا وإدراك العقلانية العملية المرتبط به عن كثب، أو ما يشابههم، مفترض أصلا بالعديد من المراحل في شبكة العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المعاصرة. من غير المفاجئ أن السعادة، بهذا التصور، ستصبح فكرة مهمة بالنقاش السياسي المعاصر.

6.4. المفهوم السائد للسعادة

نادرا ما يتردد صدى إعلانات ملوك مملكة بوتان خارج حدودهم، لكن عندما

أعلن ملكها جيغمي سينغي وانغشوك (Jigme Singye Wangchuck)، عند توليه الحكم عام 1972، أن هدف حكومته ليس زيادة «الناتج المحلي الإجمالي»، بل زيادة «السعادة المحلية الإجمالية»؛ قدم للخطاب السياسي في الاقتصادات المتقدمة مفهوما جديدا وموضوعا جديدا. نعم، لم يول معظم من استخدموا خطابه انتباها كبيرا لتفاصيل ما قاله الملك، متجاهلين العناصر البوذية بتفسيره للسعادة. لو فعلوا ذلك، لما كان من السهل إعلان موافقتهم معه. إذن، لماذا وجدوا هذا سهلا للغاية؟ لسببين.

الأول هو المكانة التي يتبوأها أصلا مفهوم بعينه للسعادة في الكثير من الخطاب والفكر اليومي. حال دخول الزبائن لمتجر محلي، يخبرهم ملصق أن «هدفنا هو إسعادكم». ينضم لملك بوتان ومدراء متجر جي سي بيني مجموعة من المعلنين والعشاق ومؤلفي كتب التنمية الذاتية، والمعالجين، والسياسيين، الواعدين جميعا بالسعادة، بينما يعتقد أولئك الذين يتلقون هذه الوعود غالبا أن عليهم الشعور بالاضطراب، والقلق، وربما الذنب، وربما السخط، إن لم يستطيعوا الشعور بالسعادة، إذ أن مشاعر عدم السعادة اليوم يمكن أن تعتبر أعراضا للفشل، ربما فشلي، ربما فشل أولئك الذين وعدوا أن يسعدوني. يمكن لعدم السعادة أن يصبح سرا مذنبا، وللسعادة أن تصبح تباهيا فخورا. نظرا لكل هذا، ليس من المفاجئ أن مقترح زيادة السعادة كهدف للدولة أقنع العديد، لكن خطرا فكريا مؤثرا ثانياً أشار بالاتجاه نفسه.

عام 1991، وضع مارتين سيلجمان (Martin Seligman)، عالم النفس بجامعة بنسلفانيا والمعروف باستحقاق لنظريته «العجز المتعلَّم» (learned helplessness)، الأساس للحركة المعروفة باسم «علم النفس الإيجابي» (Positive Psychology) بإصداره كتاب **التفاؤل المكتسب: كيف تغير عقلك وحياتك**[13]. كان أحد التأثيرات هو النمو الملحوظ بدراسات السعادة والمواضيع المتعلقة من

(13) Martin Seligman, *Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life*, New York: A. A. Knopf, Inc., 1991.

علماء النفس التجريبيين والاجتماعيين وتضاعف النتائج المثيرة للاهتمام. كان إيد داينر وزملاؤه قد درسوا العلاقة بين الدخل والسعادة[14]. حدد باحثون آخرون العلاقات بين السعادة والتقدم في العمر، والسعادة والحالة الاجتماعية، والسعادة والرضا الوظيفي، وغير ذلك. قدم دانيل كانمان ودانيل جيلبرت بشكل مستقل دليلا على كيفية سوء توقعنا لما سيجعلنا سعداء. طُرحت مقاييس مختلفة للسعادة، وكان أحد النتائج الصادمة هو تأسيس «قاعدة بيانات السعادة العالمية» في جامعة إيراسموس في روتردام.

دخل الاقتصاديون، الذين أظهروا كلا من أن دراسات السعادة التجريبية يمكن أن تساهم بفهم أكثر نضجا لماهية تعظيم تلبية التفضيلات، وماهية العلاقة القائمة بين أنواع بعينها من الترتيبات المؤسساتية والاجتماعية وبين تحقيق درجات أعلى من السعادة لدى فئة سكانية ما[15]. من أهم النتائج التي وصلوا لها هو وضع مقاييس سمحت بقياسات سعادة مأخوذة من مصدر ما لتقارن مع قياسات مأخوذة من مصدر آخر. لذا، قيل، مثلاً، إن زيادة الراتب السنوي للشخص بقيمة ألف جنيه إسترليني في المملكة المتحدة يزيد سعادتهم بمعدل 0007.0 نقطة على مقياس من سبع نقاط، بينما تزيد رؤية أصدقائهم أكثر سعادتهم بمعدل 161.0 على المقياس نفسه (**فايننشال تايمز**، 28 أغسطس/ آب 2010). يجدر التأكيد على المدى الذي أصبحت به دراسة السعادة مشروعا مشتركا لعلماء النفس وعلماء الاجتماع والاقتصاديين الذين يحيلون بشكل متبادل لمنشورات بعضهم. إنه من الأهمية بمكان أنهم عندما يستخدمون كلمة «سعادة»

[صدر بالعربية في: مارتن إي. بي. سليجمان، **التفاؤل المكتسب: كيف تغير عقلك وحياتك** (الرياض: مكتبة جرير، 2016) (المترجم)].

(14) E. Diener, E. Sandvik, L. Seidlitz, and M. Diener,"The Relationship Between Income and Subjective Well-Being: Relative or Absolute?" *Social Indicators Research* 28 (1993): 195-223.

(15) انظر:

Bruno S. Frey and Alois Stutzer, *Happiness and Economics*, Princeton University Press, 2002, and Happiness, Economics and Politics, Cheltenham: Edward Elgar, 2009.

وترجماتها ومشتقاتها يجب أن يكونوا جميعا يعنون الأمر نفسه. هل هم كذلك؟ وهل يعنون ما يعنيه المعلنون والمعالجون والسياسيون ومستخدمو اللغة اليومية؟

عند النظرة الأولى، قد يبدو أن لدينا مشكلة. يقدم الباحثون المختلفون تعريفات مختلفة، وتم اقتراح مقاييس مختلفة ومتنافسة للسعادة. بيد أن قراءة متأنية للمنشورات العلمية تشير إلى أن كل هذه محاولات لإدراك فكرة واحدة ونفسها، الفكرة ذاتها الموجودة في الفكر واللغة اليومية. إنها الفكرة التي أدركها عالم الاجتماع روت فينهوفن (Ruut Veenhoven)، أستاذ دراسات السعادة في جمعية روتردام ومدير «قاعدة بيانات السعادة العالمية» عندما أعلن أنه «خلال خمسين عاما من بحثي الموضوع، لم يتغير تعريف السعادة. إنها التقدير الذاتي للحياة» (**إيرش تايمز**، 5 يونيو/ حزيران 2009)، وريتشارد لايارد (Richard Layard)، المستشار الاقتصادي لحكومة العمال الجدد بالمملكة المتحدة خلال أعوام 1997 إلى 2001، عندما كتب أنه «بالسعادة أعني الشعور جيداً؛ التمتع بالحياة وإرادة استدامة هذا الشعور»(16). لنفصل هذه الفكرة أكثر قليلاً.

عندما يتحدث هؤلاء وغيرهم عن السعادة، مفهومة بهذه الطريقة، فهم يحيلون إلى حالة نفسية، حالة بالسرور، بالاكتفاء، بالرضا بجانب ما من الحياة - حياة الشخص الزوجية والعائلية، الظروف المالية للشخص، عمله - أو بحياة الشخص ككل. ليس الأمر أن الشخص قد يجد حياته أو هذا الجانب أو ذاك منها مقبولا، بل بأن الشخص يجد الأفكار والمشاعر التي يملكها الشخص بتأمله بحياته مقبولة. إذن، إذا كان الشخص سعيدا، فالشخص يريد أن يتابع مواصلته سعيدا، وإذا كان الشخص تعيسا، فهو يريد أن يصبح سعيدا. تعتبر السعادة، بفهمها هكذا، أمرا يريده الجميع. هل علينا افتراض أننا سعداء، عندما لا نكون كذلك؟ ربما يكون لدينا استياءات نرفض الإقرار بها، مصرين لكل من أنفسنا وللآخرين أننا سعداء تماماً، بحيث نخدع أنفسنا والآخرين.

---

(16) Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, London: Penguin Books, 2005, p. 12

ولكن، بوجه الإجمال، أفضل دليل على أن شخصا ما سعيد هو إنهم يقولون إنهم كذلك بدون رياء واضح، ولا يعطون دليلا على غير ذلك. بهذا الافتراض، يتابع معظم معاصرينا بحياتهم اليومية، ويتابع باحثو العلوم الاجتماعية حول السعادة بتحرياتهم.

للاختصار: السعادة، بفهمها كذلك، هي حالة من المشاعر الإيجابية فقط. إنها بذلك حالة من الحرية من الرغبات غير الملباة، وتمنع الهموم والمخاوف الشديدة. تأتي السعادة بدرجات، كما التعاسة، والجميع بهذه النظرة يريد أن يكون سعيدا بقدر ما يستطيع من جوانب بحياته. قد يعطي الأفراد المختلفون بإعلانهم أو نسبهم للسعادة أهمية بدرجة ما لهذا الجانب أو ذاك، لكنهم يتوافقون بالحكم على السعادة، وبهذا فالفاعلون الأفراد بحياتهم اليومية وباحثو العلوم الاجتماعية متوافقون، بأنها تدرك على أنها مصلحة عظيمة جدا، بل ربما المصلحة [على الإطلاق]. تنبثق الأهمية السياسية من هذا التوافق. هل هي مصلحة فعلا؟ كيف نجيب على هذا السؤال من وجهة نظر أرسطية توماوية؟

7.4. النقد النيوأرسطي للمفهوم السائد

لنبدأ بالأفعال التي نستخدمها عند إعلان السعادة أو النسب لها، أو غيابها، باستخدامتنا باللغة اليومية. نحن نقول إننا مكتفون بـ، مسرورون لـ، راضون عن كذا وكذا أو أننا متألمون لـ، مستاؤون من، أو تعيسون بسبب كذا وكذا. «بـ» و«لـ» و«عن» و«بسبب» ضرورية. نستخدم هذه الأفعال للتعبير عن توجهات مقصودة نحو شيء ما، ومواضع هذه التوجهات دوماً ما يكون من المنطقي السؤال ما إن كانت تقدم أسبابا حسنة لتوجهنا، بأن نكون ونشعر بالسعادة أو التعاسة بالطريقة والدرجة التي نحن عليها. نحن نسأل: «ما السار بهذا؟» أو «هل من المهم بما يكفي أن نكون تعساء تجاه ذلك؟». إذن، ما معنى أن يملك شخص سبباً حسناً ليكون ويشعر بالسعادة؟

أولاً، الموضع المرتبط يجب أن يكون كما يعتبره الفرد. إذا كنت سعيدا

لأنني نجحت بالامتحان، فيجب أن يكون لي سبب حسن لأكون سعيدا فقط إذا نجحت بالامتحان. إذا كنت مسرورا لأن حصاد القمح سيكون جيداً بشكل فارق، فأنا لدي فقط سبب جيد لأكون مسرورا إذا كانت التوقعات المتفائلة حول الحصاد مضمونة. ثانياً، ما يسبب لي السرور، ما يجب أن أكون سعيدا بسببه يجب أن يساهم بشكل مباشر أو غير مباشر لخيري أو خير أولئك الذين أملك سبباً للاهتمام بهم. ليكون للشخص سبب حسن ليشعر ويكون تعيسا، يجب أن يقوم الشرط الأول، والشرط الثاني كذلك، مع استبدال كلمة «خير» بكلمات «ضرر أو أذى». وبالطبع، يمكن أن يكون لنا سبب حسن للشعور بالسعادة أو التعاسة، ولكن ليس السعادة **بهذا القدر**، أو التعاسة **بذلك القدر.** يتيح لنا تذكير أنفسنا بهذه الحقائق طرح سؤال: «هل من الحسن أن تكون سعيدا؟» بالنظر بمثال أستاذ له طالبان متباينان. يقوم أحدهم دوماً بعمل دون المتوسط بكثير من الحبور، رغم قدرته على القيام بعمل ذا معيار أعلى. إنه ينظر لزملائه المجدين بازدراء ويفخر بفعله فقط ما يتيح له النجاح، فاعلاً فقط ما يستمتع بفعله وينظر لنفسه ولحياته برضا كبير. تبذل الطالبة الأخرى جهدا وتؤدي جيداً، لكنها دوماً قلق، ومسكونة بفكرة أنها كان يمكن أن تؤدي أفضل. الأول مبذر كسول، لكنه سعيد، والثانية ساعية تعيسة للتمام. سيحقق الأستاذ مصلحة أولئك الطلاب بجعل السعيد تعيسا، والتعيسة سعيدة.

يشير هذا إلى أطروحة أولى، أنه من الحسن أن تكون سعيدا، إن كان الشخص يملك سبباً حسناً للسعادة، ومن الحسن أن تكون تعيسا، إن كان، وفقط إن كان الشخص، يملك سبباً حسناً للتعاسة. لماذا كان الشرط الأول «إن»، والشرط الثاني «إن، وفقط إن»؟ للأخذ بعين الاعتبار تلك الحالات التي قد يكون بها من الحسن أن تكون سعيدا بدون سبب حسن، كما عندما تستيقظ صباحا شاعرا بالسعادة بلا سبب، لست سعيدا بسبب هذا أو ذاك، وإنما سعيدا وحسب. وتتيح الأطروحة أنني، إذا استيقظت مستاء ومكتئبا، لكن بدون سبب، فهذا قد يكون بحد ذاته أمرا سيئا. إذن، هل اعتبار الأسباب غير مرتبط بتقييمنا لتلك الحالات من البهجة والرضا أو الغم والاكتئاب - ولنسمها الأمزجة -

حيث لا نملك سبباً لنشعر بذلك؟ استنتاج هذا سيكون خطأ. تخيل شخصا مزاجها الطمأنينة المسالمة. ليس لديها سبب للشعور بالسلام مع نفسها ومع الآخرين. إنها تشعر بذلك فقط. بعد ذلك تتلقى أخبارا فظيعة. توفي شخص قريب منها بظروف فظيعة. إنهما تملك الآن أفضل الأسباب لكي لا تشعر بالطمأنينا والسلامة. إذا استمرت بذلك، فهناك أسس للشك بأنها تعاني من اضطراب نفسي خطير. هذا ينطبق كذلك مع شخص أبعد ما يكون عن البهجة لكنه يتلقى بشكل غير متوقع أخبارا جيدة بشكل استثنائي ولا يبتهج بها.

أحد التعميمات التي يمكن استنتاجها من كل هذه الأمثلة هو أنه من الحسن دائما أن تكون مستاء عندما يملك الشخص سبباً لتكون مستاء، وقبيح دائما أن تكون سعيدا عندما يملك الشخص سبباً حسناً للاستياء، في استنتاج يبدو أنه يضعنا على النقيض بشكل كبير مع الاعتقاد الشعبي أن السعادة خير مطلق ودعم هذا الاعتقاد من العديد من المنظرين. إلا أن الرد على هذا قد يكون إن هذا الخلاف ظاهر فقط، وليس حقيقيا، إذ إنه قد يقال إن أولئك الذين يعتبرون سعادتهم مصلحة يملكون دوماً أسبابا لسعادتهم. عندما يستجيبون على أسئلة استبيانات بقولهم إنهم سعداء، سواء بحياتهم ككل أو بهذا الجانب أو ذاك من حياتهم، فما يخبروننا به إن هناك سمات بحياتهم تعطيهم سبباً ليشعروا بالسعادة. لكن وإن كان هذا صحيحا، فهناك دوماً سؤال إضافي، هو حول ما إن كان أولئك الذين يعلنون سعادتهم يملكون سبباً حسناً **كفاية** ليكونوا سعداء. ألا يمكن أن يكون اعتقادهم أنهم يملكون سبباً حسناً كفاية خطأ، خطأ لا يملكون، بظرفهم الراهن، موارد تصويبه؟

بعض الأبحاث التجريبية البارزة سديدة. لثلاثة عقود تقريبا قبل عام 2006، كان الدنماركيون في الرتبة الأولى ضمن الأوروبيين بالسعادة المعلنة ذاتيا، أكثر من ثلثيهم يقولون، بحسب «استطلاع الباروميتر الأوروبي» (Eurobarometer Survey)، إنهم راضون للغاية بحياتهم، بينما كانت نسبة من يقولون بذلك بمعظم البلدان أقل من الثلث. عام 2006، قدم أحد التحريات إجابة لماذا كان الأمر كذلك. لدى الدنماركيين توقعات منخفضة بشكل غير

معتاد[17]. توقعات الدنماركيين، كما ظهر، من الحياة أقل من، مثلاً، توقعات الفنلنديين أو السويديين، ولذلك فهم راضون أكثر بحياتهم. علينا أن نشير أن الدنماركيين لديهم معدلات طلاق مرتفعة ومتوسط عمر متوقع نسبيا. إذا فالسؤال وثيق الصلة هو: هل يتوقع الدنماركيون قليلاً جدا من حياتهم؟ هذا سؤال لا يجب طرحه فقط على الدنماركيين، بل على كل أولئك الذين يخبروننا أنهم سعداء، إذ أنهم إن كانوا سعداء فقط لأن توقعاتهم منخفضة أو مُضلّلة، فهم لا يملكون سبباً حسناً ليكونوا سعداء.

أولئك الذين يملكون توقعات منخفضة قد يعانون إما من تضاؤل الاحتمالات أو من فقدان الأمل. متضائلو الاحتمالات لا يستطيعون تخيل تغيرات كبيرة بوضعهم، بينما لا يتوقع فاقدو الأمل أي شيء إيجابي من هذه التغيرات. بكلا الحالتين، إن كانوا سعداء بحياتهم، فهم يملكون سبباً حسناً ليكونوا سعداء فقط إن كانوا مبررين بنظرتهم للعالم كما ينظرون له، وبالاستجابة كما يستجيبون. إن لم يكونوا مبررين كذلك، فسعادتهم وهمية. ما يهم هو أن عليهم أن يملكوا توقعات واقعية حول المصالح التي يمكن تحقيقها بالعائلة والأسرة، والمدرسة، ومكان العمل، وغير ذلك، وهذه التوقعات تطور في، ومن خلال، إدراك التحولات الممكنة والضرورية لنشاطاتهم بالتحرك المشترك نحو تحقيق كل من المصالح العمومية والفردية. وعليه، إن كنا سنستطيع فهم، ناهيك عن تقييم الإعلانات والنسب للسعادة، فيجب أن نتمكن من تحديد وفهم توقعات أولئك الذين يعتبرون أنفسهم سعداء أو يعتبرهم الآخرون كذلك.

نحتاج أيضاً أن نتمكن من تحديد وفهم رغباتهم. تحدث فرديناند لاسال (Feredinand Lassalle)، الاشتراكي بالقرن التاسع عشر، عن «زهد الفقراء اللعين»، زهد أولئك المطحونين بفقرهم وما تحمله من مصاعب جعلتهم مدركين

(17) Kaare Christensen, Ann Maria Herskind, and James W. Vaupel, "Why Danes Are Smug: A Comparative Study of Life Satisfaction in the European Union," *British Medical Journal* (December 23 2006): 333.

فقط لاحتياجاتهم اليومية الأساسية ولا يملكون رغبة بأي شيء عداها. كان لاسال محقاً بإشارته لهذا كأحد تأثيرات الفقر المدقع، لكن ليس الفقراء وحدهم من يعانون من غياب الرغبة هذا. أولئك الذين أحبطوا كثيراً، أولئك الذين تعلموا أن يشعروا بالامتنان لإشباع حاجات صغيرة للغاية وألا يطلبوا سواها، وأولئك المعانون من الإرهاق أو الملل أو الأحباط قد يكون لديهم جميعا رغبات متضائلة، ولذلك يمكن أن يشعروا بالرضا بسهولة. قد تكون إعلانات السعادة تعبيرات عن هذا النوع من الرضا.

ليست السعادة، كما تفهم حاليا، حالة مرغوبة بالضرورة، وتعظيم السعادة قيمة مثالية سياسية علينا الارتياب منها. ما يهم هو توقعات ورغبات كل من السعيد والتعيس، وتحديدها وتفسيرها عمل يتضمن بعض التعقيد. ولكن بدون هذا العمل، فدراسات السعادة مضلّلة بأحسن الأحوال. إنها عمل يتطلب الانتباه ليس فقط لكيفية إجابة المدروسين لأسئلة الاستطلاع، بل للغة المستخدمة والفوارق الدقيقة باستخداماتهم لهذه اللغة. مثلاً، عند سؤال امرأة عن مشاعرها حول وظيفتها، قد تقول إنها راضية عنها، مما يعني إما أنها مكتفية بها نسبيا أو أنها راضية، ولو بالكاد. أظهر كار كريستنسن (Kaare Christensen) والمؤلفون المشاركون معه [للدراسة المذكورة بالهامش 17] وعيا جديرا بالإعجاب بهذا بنقاشهم المتأني لكلمة «tilfreds» الدنماركية، والتي يمكن أن تترجم إما «مكتفٍ» أو «راضٍ». لقد كانوا على حق باستنتاجهم أنه لا يوجد شيء يبدّل خيارهم للترجمة، لكن الأمر ليس كذلك دوماً.

هناك تعقيد آخر يستحق الانتباه. توجد ضمن الحالات التي قد نكون منها مسرورين أو مستائين تلك الحالات التي تقع أثناء كوننا مسرورين أو مستائين. إذا كنا في لحظة من **الشماتة** (*Schadenfreude*) مسرورين بأخبار سوء حظ شخص لا تحبه؛ قد نتألم من كوننا مسرورين بذلك. إذا كنا متألمين من تعليق خبيث لشخص ما حول شخص ثالث، فقد نُسرّ أن هذا الخبث يؤلمنا. أكد ميل أنه من الأحسن - وهذا يعني، بالنسبة إلى ميل، سارا أكثر - أن يكون مستاء كسقراط بدل أن يكون راضيا كأحمق. ما أهمية أننا نستطيع وأننا نقوم بهذه الأحكام ذات

الدرجة الأعلى؟ انظر لمجموعة فشلت حتى الآن بإدراك سوء ظرفها، وبذلك لم تتمكن من حشد وتوجيه طاقاتها لعلاجه. وصلوا الآن لنظرة حقة لحالتهم، وهم يضعون، مبتهجين، مهمات جديدة. بأحد الجوانب، هم أقل رضا عما كانوا عليه، لكنهم من الجانب الآخر أسعد كثيراً تجاه أنفسهم. وسيكون من الحمق السؤال ما إن كانوا أسعد أم أتعس ببساطة، مثلما سيكون طرح السؤال نفسه حول العديد من المجموعات التي تمر بانتقالات تتضمن وعيا أخلاقيا وسياسيا جديدة.

لذلك، ليس من المبرر على الإطلاق جعل هدف الشخص هو إسعاد الناس، سواء أكان لهم سبب أم لا. في كثير من الأحيان، التعاسة بهذا الجانب أو ذاك حول ظرفنا أفضل من السعادة. لماذا إذا على العديد من معاصرينا التفكير بطريقة مختلفة؟ الإجابة بالتأكيد هي أنهم يفكرون بفاعلين موجهين نحو تلبية رغباتهم ورغبات فاعلين عقلانيين أملوا عليهم هذه الرغبات، بحيث يعبر عنها كمجموعة من التفضيلات. تُصوّر المؤسسات غير الشخصية أنها تقدم للأفراد فرصا لتلبية تفضيلات ضمن قيود مؤسساتية و«أخلاقية»، في أسواق تنافسية، وفي نظم سياسية تنافسية، وبتشكل العلاقات الشخصية، على أنها فرص لتحقيق السعادة.

يملك مفهوم السعادة المعاصر المهيمن ضمن النظم الاجتماعية والثقافية المتصورة كذلك مكانه لا غنى عنه. أن تكون سعيدا هو أن تقوم بتلك الخيارات التي أدت لتلبية، على الأقل بالقدر الأكبر، تفضيلات الشخص ورغبات الشخص كما يعبر عنها بتلك التفضيلات. واجب الإحسان، سواء بتصوره بطريقة شبه كانطية أو نفعية، هو جعل الآخرين سعداء. لذلك، قد يكون من غير الإشكالي أن يكون هدف الذين ينظرون لأنفسهم بهذه الطريقة هو تعظيم السعادة. بيد أنه بالطبع، كما أكدنا توا، إشكالي للغاية، وهذا محجوب بشكل كبير عن نظرة المرتاحين والمطمئنين للتصورات الاقتصادية والسياسية والأخلاقية المهيمنة في النظام الاجتماعي. بيد أنه يبقى ممكنا فهم هذا النظام الاجتماعي بحيث أن ما يحجبه هذا التصور - ووظيفته بحجبه - يصبح مكشوفا، كما هو

حال أولئك الذين يفهمون نشاطاتهم وحياتهم بطريقة تجعلهم على صدام مع التصور المهيمن ومع المؤسسات التي تجسده، أي أولئك الذين يفكرون بطريقة المصالح المشتركة وتفكيرها العملي بالنمط النيوأرسطي بدلا من نمط نظرية القرار. كيف، إذن، يفهم هؤلاء السعادة؟

يملك تصورهم لها، مثل تصورهم للمصالح ونمط التفكير العملي، ذو تاريخ مفيد. انظر لمعنى «سعيد» عندما تستخدم لترجمة الكلمات من اللاتينية الكلاسيكية. قال [الفيلسوف والشاعر الروماني] لوكريتيوس (Lucretius) إن «السعيد (*felix*) هو القادر على استكشاف ترتيب الأشياء». قال [الشاعر والناقد الأدبي اللاتيني] هوراس (Horace) إن «السعيد (*beatus*) هو، عدا شؤونه العملية، يحصد حقوق عائلته مستخدما ثيرانه». لم يكن هؤلاء يتحدثون عن مشاعر العالم أو الفلاح، وإنما يهنؤونهما على امتلاكهما سبباً حسناً للتفكير بأنفسهم جيداً. إذن، كيف يمكن أن يكون الشخص بتلك الحالة التي يبرر بها تفكيره جيداً بنفسه وبحياته؟ أجاب أرسطو هذا السؤال وأتباعه من القرون الوسطى يستخدمون الكلمات نفسها لتسمية تلك الحالة مثلما استخدمهما لوكريتيوس وهوراس، كلمات *felix* و *felicitas*، التي تترجم عادة بكل من إنجليزية القرون الوسطى وما بعدها إلى «سعيد» و«سعادة»، و*beatus* و *beatitudo*، مترجمة بالغالب بـ«مبارك» و«بركة». هناك أطروحتان أرسطيتان تؤثران باستخدام هذه الكلمات.

أولاً، أن تكون سعيدا هو أن تشارك بأنواع نشاطات جديرة بالاستحقاق، لتعيش حياة ذات نوع بعينه. ما هذا النوع؟ إنه الذي تتطور به وتتوسع قدرات الشخص، الجسدية والأخلاقية والجمالية والفكرية، بحيث توجه نحو تحقيق غايات فاعل عقلاني. أن تكون سعيدا، إذن، هو أن ترغب وتتصرف كشخص يملك سبباً حسناً للرغبة والتصرف. «السعادة» ليست اسم حالة ذهنية، بل حالات ذهنية ليست منفصلة عن السعادة، إذ أن الأطروحة الأرسطية الثانية هي التالية: ما تستمتع به، ما تسر به، يعتمد على أي نوع من الفاعلين أنت، على ميزاتك الفكرية والشخصية. طالما كانت هذه الميزات هي البراعات المميزة

للبشر، فستتمتع بأنواع النشاط تلك التي تشكل حياة السعادة للحيوانات العاقلة. لأن الفاعلين البشريين حيوانات، فتعلمهم لمشاعرهم الحيوية مهم. لأنهم، وطالما كانوا، عقلانيين؛ فمن المهم لهم امتلاكهم أسبابا حسنة للشعور كما يشعرون.

بتسمية هذا التفسير للسعادة «أرسطيا»، قد يبدو أنني أقول إنه ليس أكثر من نظرية فيلسوف حول السعادة. بيد أن أرسطو اعتبر مهمة الفيلسوف الأساسية هي تحديد وإيضاح مفاهيم مجسدة وقائمة بتعابير ونشاطات العوام غير الفلسفيين، وأتباعه من القرون الوسطى وما بعدها اعتبروا أنفسهم يقومون بذلك تحديداً بتفسيراتهم للسعادة. الكثير حتما من الإنجليزية الاعتيادية - والإيرلندية والفرنسية والبولندية - يتسق مع هذا الزعم. إنني أزعم أن الفهم الأرسطي للسعادة، حتى بمجتمعات يتعلم فاعلوها أن يفكروا بأنفسهم بطريقة مختلفة للغاية، ما يزال معبرا عنه وقائما بالعديد من النشاطات والاستجابات والأحكام، لأنه يتناول - مع شبكة المفاهيم المتفرعة عنه - حقائق بعينها حول البشر، حقائق ندركها بممارستنا اليومية حتى إن كانت تتناقض مع الطريقة التي نعبر بها عن أنفسنا لأنفسنا.

إذا كان أرسطو على حق حول كيفية فهم السعادة، فالتعاسة ملائمة على الأرجح. أن تهتم بشخص أو شيء هو أن تجعل نفسه عرضة للخسارة، لتعاسة الفجع. أن تكون محصنا من الفجيعة يعني أن تكون عاجزا عن الصداقة. اتخاذ الخيارات ضمن ظروف من عدم اليقين يعني دوماً العرضة للندم المستقبلي، لتعاسة معرفة أن خيارات الشخص أدت لأذى أو فقدان الشخص ذاته أو غيره. لكن تحصين الشخص من هذا الندم يعني العيش بدون خوض أخطار خلاقة وشجاعة. يتطلب الوعي الواقعي بالأذى والأخطار المحتملة تعلم التعايش مع الخوف، والخوف ليس حالة سعيدة. بيد أن حياة بلا مخاوف ستكون حياة تتسم إما بالتظاهر بالشجاعة أو بالحذر الزائد والمعطل. هذه الأنواع المختلفة للتعاسة، تعاسة الفجع وتعاسة الندم وتعاسة الخوف، عناصر لا يمكن إزالتها من الحياة الملمة بالصداقة، وخوض المخاطر الشجاع، والنظرة الواقعية لماهية

الأشياء. بيد أن هذه الحياة هي حياة أولئك الساعين لتحقيق السعادة، كما يفهمها أرسطو. الحياة الخيرة، الحياة الناجزة، قد تكون، وكثيراً ما تكون، حياة تعيسة بمعايير دراسات السعادة. لم يكن أي من [الفيلسوف الفذ] لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) ولا [الرسام الشهير] مارك روثكو (Mark Rothko) سعداء بحسب هذه المعايير، لكن دون تعاستهما، فلا أعتقد أنهما سيكونان فيتغنشتاين وروثكو. أعتقد أن [الجنرال الفرنسي الشهير] شارل ديغول (Charles de Gaulle) كان مدركا لذلك عندما أجاب، حين سأله أحد المتحرين الطائشين إن كان سعيدا، بقوله: «إنني لست غبيا».

8.4. بعض النزاعات والتناقضات المعاصرة

إن من سمات النظام الاجتماعي الذي نعيشه اليوم عيش العديد منا، نعظم الوقت، حياة عالية التقسيم، بتحركنا، خلال اليوم العادي والأسبوع العادي والعام العادي، بين دور اجتماع وآخر، بين التوافق مع مجموعة من المعايير التي تحكم مساحة بحياتنا لمجموعة مختلفة للغاية تحكم أخرى. تظهر كل المجتمعات درجة ما من هذا التمايز، لكن مجتمعنا يأخذها لدرجة قصوى، بحيث نتعلم بمرحلة مبكرة بحياتنا خوض هذه الانتقالات بسهولة وغالبا دون أن نلاحظها. ولذلك، فالمرونة من السمات عالية القيمة اليوم. إذن، وخلال يوم عادي، قد يلتقي الشخص بمعلمي أبنائه ليناقش تقدمهم بعد أن يكون قد أعد الفطور ودردش مع أولئك الأطفال، بعد أن يكون عمل مع زملائه على موقع إنشاءات، وأجرى تعاملا في مكتب ضمان اجتماعي، وقبل الذهاب لمناسبة اجتماعية في الحي. لدى كل من هذه البيئات الاجتماعية معاييرها الاجتماعية الحاكمة من يتحدث إلى من، وما هو شكل الحديث الأنسب، وما هي النكت التي يمكن إلقاؤها، ولمن يجب أبداًء الاحترام، ولمن يجب عدم كشف المعلومات، ومتى من الممكن أو اللازم الكذب، وهكذا. بيد أن الأمر لا يقتصر على اختلاف هذه المعايير. إنها أحياناً متناقضة، أو قد تكون كذلك، إن لم تكن محدودة بتطبيقها. ولكن، كثيراً ما توجد قضايا لا يمكن التعامل معها

بهذه الطريقة عالية التقسيم، قضايا تثير خلافات كان يجب حتى حينه حجبها جزئياً أو كليا.

وقعت أحد الأمثلة في شيكاغو عام 2013 عندما طرح مقترح من سلطات نظام «مدارس شيكاغو الحكومية» لإغلاق عدد من المدارس في الأحياء مدقعة الفقر. كانت الحجة هي أن قلة قليلة فقط من الطلاب تذهب لتلك المدارس، وأن كلفة إصلاحها الآن باتت عبئا على النظام كله، وأن الكفاءة والنفع والعدل تتطلب أن يُنقل الطلاب لمدارس أخرى. بوجه ذلك، أكد الآباء والمعلمون والأطفال ورجال الدين وممثلو الأحياء والمنظمات الاجتماعية أن هذا سيكون له تأثيرات سلبية على الطلاب، بل على أولئك الذين خدموا المصالح العمومية للمدارس، وبالتالي المصالح العمومية للمجتمعات العمومية، وأن إغلاق المدارس كان مدمرا للروابط الهشة أساسا للمجتمع المحلي. لم يكن ممكنا فهم هذه الاعتبارات الأخيرة من وجهة نظر أولئك القابعين في السلطة. لم يكن لها أي وجود في حسابات اتخاذ القرار.

على العكس، لم يستطع أولئك المعارضون لإغلاق المدارس، رغم نقدهم العميق للأداء المالي لنظام المدرسة وللأولويات المالية الأكبر لمدينة شيكاغو، أن يقولوا بأي مصطلحات محددة الثقل الذي يجب إعطاؤه للاعتبارات المالية والأخرى التي كانت حاسمة للسلطات. كل طرف قدم حجته بطريقة أتاحت له، بالقدر الأكبر، تجاهل حجة الطرف الآخر. ولذا، لم تكن محاججة، بل كانت السلطة هي الحاسمة. كان لدى تلك الأحياء، إن وجد، تأثير سياسي قليل يستطيعون فرضه، ولم يكونوا مصدرا لتهديد محتمل على أولئك ذوي السلطة الراسخة، في أمر كان يعد دوماً ذا صلة بحسابات النخب السياسية. وكما هو متوقع، أغلقت المدارس، باستثناء عدد ضئيل للغاية. إثر هذا الإغلاق، طرد عدد كبير من المعلمين، انطلاقا من الضرورة المالية كذلك، مما أدى لمنهج دراسي ضعيف للغاية. هناك استنتاج مفروغ منه. توزع مدينة شيكاغو التكاليف والفوائد بحيث تدفع التكاليف على شاكلة غير متناسبة من قبل الأطفال، لا سيما أطفال الفقراء.

ما يهم بهذا المثال، وما على شاكلته، أولاً هو كيفية تأثر أحكام الطرفين المتنازعين بأنماط مختلفة ومتناقضة من الفكر السياسي والأخلاقي الذي كنت أصفه، وثانياً، وبسبب الحاجة للانحياز حول قضايا معينة أثارها إغلاق المدارس المقترح، بات الوعي بتناقضها والحاجة للاختيار بينها أمرا حتميا، ولو لوهلة. قد ينتج هذا الوعي أحياناً عن اكتشاف شخص ما للانقسام داخلها، اكتشاف كانت وقته متصالحة بدرجة ما مع أنماط فكر ما ببعض السياقات الاجتماعية، ومع أخرى بسياقات أخرى، لكنها الآن تواجه قضايا تتطلب منها تقييما للدعاوى المتنافسة وإعادة ترتيب نشاطاتها بضوء استنتاجاتها. كيف عليها المتابعة؟ هذا سؤال معرض على الكثير من معاصرينا، فقط لأن العديد منا يعيش حياة قد تكون متناقضة، حياة تظل متماسكة فقط لأنها، وطالما، لا تطرح أسئلة بعينها، ويتم بها تجاهل قضايا معينة أو تجنبها أو كبتها.

جدير بالتأكيد أن التناقضات التي طرحتها ذات نوعين. هناك تناقضات داخلية بالنمط المهيمن للتفكير العملي واتخاذ القرار، ويُعبر عنها، مثلاً، من خلال التذبذب المتكرر بين الحجج النفعية والكانطية. وهناك تلك الناتجة عن التعايش، في ثقافتنا، بين النمط الكلي للفكر والتفكير العمليين مع التزام خفي وغير معترف به للتفكير بطريقة أرسطية، بل وتوماوية، بالمصالح العمومية. إن تقسيم حياتنا الاجتماعية هو ما يتيح لنا، بشكل رئيسي، شق طريقنا عبر كلا نوعي التناقض بنجاح كما نفعل. بيد أن الوعي بالنوع الثاني من التناقض، بكونه تهديدا للنظام الاقتصادي والسياسي والأخلاقي المهيمن، هو الذي يقتضي احتواء معظم الاحتياجات، إن كان هناك حاجة لاستمرار هذا النظام. إن هذا الوعي هو الذي يقدم نقطة انطلاق لأولئك المعنيين منا، كأرسطيين توماويين، بتقديم تبرير عقلاني لمعاصرينا لأحكامنا السياسية والأخلاقية بعينها في حالات بعينها. ما المطلوب إذا للقيام بمهمات التبرير العقلاني؟ ما هي تلك المهمات؟

الأولى هي التي تفاعلنا معها توا، وهي تحديد وإدراك الاعتقادات والتوجهات والالتزامات والقدرات المرتبطة لأولئك الذين نحدثهم. كل التبريرات موجهة لشخص أو مجموعة أشخاص بعينهم. أن تبرر ادعاء ما، سواء

أكان حسابيا أو علميا أو لاهوتيا أو أخلاقيا وسياسيا هو أن تظهر لشخص ما أن اعتقاداتهم وتوجهاتهم والتزاماتهم الحالية، وأن قدرتهم على إدراك حقائق معينة، هو أنهم لا يستطيعون بالتأمل، بدون قدر ما من التناقض، أن يرفضوا ذلك الادعاء. قد تكون الإجابة على ذلك هي أن هناك بالتأكيد ادعاءات مبررة **على ما هي عليه**، بغض النظر مع من تتحدث، ادعاءات، مثل أن مسلمات محددة بالرياضيات قابلة للإثبات. تنطبق أسس الإثبات بالرياضيات لأي ولكل فاعل عقلاني. بيد أن الادعاءات الأخلاقية والسياسية مختلفة للغاية، لأسباب لا تحتاج إيضاحاً.

تقسم الخلافات حول مدى المصالح البشرية، حول كيفية ترتيبها، وما الذي نعنيه حين نتحدث عن المصالح بدرجة ما، الثقافات عن بعضها، وكثيراً ما تقسم طبقة أو مجموعة أو حزبا في داخل ثقافة ما عن بعضهم. بينما يوفر الاتفاق الضمني بممارستنا الحسابية والقياسية الأساس للاتفاق بتطبيق مفاهيم الإثبات بالرياضيات؛ تظهر خلافات حول تطبيق مفاهيم سياسية وأخلاقية، جزئياً على الأقل، من أنماط الممارسة السياسية والأخلاقية المختلفة، وتمتد إلى الخلاف حول كيفية حل خلافات كهذه. إذن، عندما نقدم ادعاءات سياسية وأخلاقية، فعلينا أن نعلم ما الموجود باعتقادات وتوجهات والتزامات وقدرات إدراك أولئك الذين نحدثهم، مما يجعلهم منفتحين على أخذ ادعاءاتنا بعين الاعتبار، بل وربما إيجادها مقنعة عقلانياً.

بالعديد من الحالات، وبأكثرها إثارة للاهتمام، لا نستطيع معرفة ذلك بدون الدخول بحوار مطول معهم، وهذا الحوار يتطلب من جانبنا الانفتاح على المدى الأوسع من الاعتراضات التي يمكن أن تطرح منهم ضد أي حجة قد نقدمها. هذا الحوار، إذن، شكل تعاوني من التحري، قد يفشل إن أصبح سجاليا للغاية. إنه ينطلق تحديداً من خلاف عملي ملح ما، لكن هذا الخلاف، بعكس العديد من الخلافات الأخرى، لا يمكن حله بدون مواجهة بعض القضايا النظرية القائمة على الأقل. ستجلب الأطراف المتنازعة لخلافات كهذه مجموعة من الاعتقادات والتوجهات والالتزامات والحيرات، المشاكل التي لم تحل،

المنبثقة وغير المفهومة بضوء تواريخها السابقة. تخيل إذا ما يتضمنه دخول الأرسطيين المعاصريين في حوار كهذا واستدامته، وما المطلوب من الوعي بالذات والفاعلين الفطنين ذوي وجهات النظر المعارضة الذين يضع الأرسطي التوماوي بعض أحكامهم وافتراضاتهم المسبقة محل سؤال.

9.4. كيف يبرر الأرسطيون التومايون ادعاءاتهم في نقاش معاصر: قضايا التبرير العقلاني

ما الذي يمنح الأرسطيين التوماويين الثقة المبررة عقلانياً في مواقفهم؟ كيف يبررون ما يقرونه على أنفسهم وعلى الآخرين؟ هذا يعتمد إن كانوا يجيبون الأسئلة النظرية للفيلسوف أم الأسئلة العملية للفاعل. إن طُلب منهم، كفلاسفة، تبرير تفسيرهم عن حسن أو قبل أفعال بعينها، مثلاً، فقد يقدمون أولاً تفسيرا لماهية الفعل البشري وكيف يُدرك الحسن والقبح عموماً، منتقلين من الأطروحات الأقل جوهرية إلى الأكثر. يفترض هذا التبرير مخطط الفكر التوماوي الكلي. لكن، عندما يوضح هذا المخطط نفسه محل السؤال، ستأخذ المحاججات نوعا مختلفاً. ما يحتاجون، ويستطيعون، تقديمه هو سردية تاريخية، تبدأ من رد أرسطو على سابقيه، على المفكرين ما قبل السقراطيين، وعلى سقراط، وعلى أفلاطون. انبثق من إعادة صياغة أرسطو لأسئلتهم، ونقده لأطروحاتهم وحججهم، وتطويره لخطهم الفكري، مجموعة من التحريات، كل منها يؤدي على الأقل لمجموعة من التحريات الأخرى. أن تكون أرسطيا يعني أن تشارك بهذه التحريات، وبكل مرحلة من تاريخهم التعالي؛ كان على الأرسطيين مواجهة مشاكل متعددة: كيف يحلون التناقضات الداخلية بالنظام، كيف يستوعبون اكتشافات جديدة، كيف يردون على اعتراضات المدارس الفكرية المنافسة، كيف يتخلون عن تحريات ما عندما تصبح بلا مغزى. ولذا، أعاد الأرسطيين بشروحهم النظر بنصوص أرسطو مضيفين لها تبصرات وموارد جديدة، وأعادوا تأطير أطروحات وحجج أرسطو بضوء التقائها أولاً مع الألوية الفلسفية

الإسلامية واليهودية، ثم مع أوغسطينية القرن الثالث عشر، ولاحقاً، وما زالوا، مع المدافعين المختلفين من الفلسفة الحديثة.

ما يقدمه الأكويني هو إعادة صياغة راديكالية للأرسطية بطريقة، مع أنها ألوهية، إلا أنها أعادت معاصريه بالقرن الثالث عشر إلى أرسطو الأصلي بطريقة جديدة. من بعده الأكويني، استمر عمل التفسير والنقد عبر فترات استطاع بها التوماويون بنجاح مواجهة المشاكل والتحديات المطروحة على يد الفهم الجديد للقوانين والأخلاق التي عُبر عنها بصناعة الدولة الحديثة، والعلم الطبيعي الجديد المعادي للأرسطية، و«التنوير»، والفلسفة ما بعد الكانطية. يقول الادعاء الأرسطي التوماوي إن ما بين أيدينا هو الصياغة الأفضل للنظرية حتى الآن، بحسب أفضل معايير الحقيقة والتبرير العقلاني الموجودة حتى الآن، نظرية مكنت مؤيديها من تقديم جواب واف على الأقل للاعتراضات الأساسية المقدمة ضدها حتى الآن. ليس الزعم، بل هو أبعد ما يكون عن القول، إنه لا توجد اعتراضات يجب التصدي لها، أو مشاكل لا يجب مواجهتها وحلها. تبقى التوماوية مجموعة مستمرة من التحريات والحوارات، في علم النفس الفلسفي، والسياسة والأخلاقيات، وفلسفة العلوم.

أثناء هذه التحريات والحوارات؛ عندما يطلب الآخرون معارضو واحدة أو أكثر من أطروحاتنا النظرية من التوماويين تبرير ما يقرونه؛ فما يحتاجونه هو الاعتماد على الموارد المقدمة من هذه السردية التبريرية. يعتمد فعلهم ذلك على ما يسائله أولئك النقاد بعينهم. ولكن في مراحل معينة، سيجدون أنه من الضروري الانتقال من الاعتبارات النظرية إلى العملية، إذ أن نظريتهم توضح مفاهيم وأطروحات تلهم، أو أنها مفترضة سلفا، بنشاطاتهم ويمكن فهمها بشكل كامل فقط عندما تُدرك بسياق ذلك النشاط. ولكن، عندما تُفهم كذلك، يصبح واضحا مباشرة أن هناك بعدا آخر، كما أشرت سابقا، للتبرير العقلاني؛ نوعا ثانياً من السردية يجب سرده. لأن البعد النظري يتطلب تاريخا من المراحل النقدية المتتابعة بتطوير المواقف والحجج النظرية؛ فهو يأخذ شكل سردية بضمير الغائب حتى يصل إلى الحاضر. لأن البعد الثاني، العملي، يأخذ هيئة تاريخ

محدد يجب سرده من كل فاعل بعينه حول نفسه، فسرديته بضمير المتكلم من البداية، رغم أن المتكلم يكون أحياناً «أنا» وكثيراً «نحن». كل سردية كهذه هي تاريخ تطور وممارسة للقدرات العقلانية لذلك الفاعل بعينه، وتاريخ لكيفية تعلم ترتيب هذا الفاعل لمصالحه، بما أن كون الفاعل عقلانياً عمليا يعني معرفة كيفية ترتيبه للمصالح.

أحد نقاط الانطلاق المميزة لهذا التعلم في ثقافتنا هي، كما أشرت سابقا، خبرة الشخص بالتقسيم المفصل لأقسام حياته، بحيث أن الشخص الذي كان حتى الآن يعيش بسعادة بمجموعة من المعايير بمجال ما من حياته، وبمجموعة أخرى، قد تكون متناقضة، في مجال آخر، وجد نفسه الآن، بشكل غير متوقع، يواجه مشكلة. تقدم قضايا قول الصدق أمثلة مفيدة.

تخيل امرأة توافقت، دون تأمل، مع المعايير السائدة حول قول الصدق والإيضاح، في كل من دائرة أصدقائها وفي حياتها المهنية. مجموعتا المعايير هاتان كانتا مختلفتان للغاية. بين أصدقائها، يعد من الصواب الحفاظ على أصدقاء بعضهم، حتى إن كان هذا مؤذيا، وإن لم يكن بشكل كبير، لآخرين خارج الدائرة. ومن جانب الأصدقاء، يعد مسموحا، وربما مطلوبا أحياناً، قول كذبات واقية. على العكس، في الحياة المهنية للفاعلة؛ هناك معايير صارمة حول على من يمنع على الشخص أن يكذب على الإطلاق، وبأي ظروف محددة يجب على الشخص أن يكشف بعض التفاصيل. (بعض هذه المعايير بالطبع تميز العديد من المهن من الطب إلى القانون إلى المحاسبين والوكلاء العقاريين). بذلك، قد تجد المرأة أن قولها الصدق كما هو مطلوب منها مهنيا قد يعد من وجهة نظر أصدقائها، بل ومن وجهة نظرها هي كصديقة، خيانة للصداقة، بينما قد يكون عدم قولها الصدق انتهاكا كبيرا لأخلاقيات المهنة. كيف يمكنها أن تفكر بوضعها؟

مهما كان القرار الذي تتخذه؛ ستجد أنها لا تستطيع تجنب الوصول لفكرة ما حول الأهمية النسبية لمصالح بعينها بحياتها وبشكل أكثر عمومية، بسؤالها

وإجابتها أسئلة محددة. أمام من تلزم هي بقول الصدق ولماذا؟ بماذا ندين لأصدقائنا؟ حول ماذا نستطيع التحدث ومع من؟ أمام من وحول ماذا علينا الالتزام بالصمت؟ ما نوع الاحترام الذي علينا منحه لمعايير هذه المهنة أو تلك؟ ما يهم أكثر من الأجوبة التي ستصل لها هو نوع وجودة التفكير التي تمارسه، التفكير العملي الذي قد يدخلها بمراحل معينة بتأمل نظري. سيكون تفكيرها معيبا إن لم يتناول كلا من الغايات التي عليها تحقيقها كفاعلة عقلانية، كإنسانة، بدلا من كونها مجرد فرد بعائلة أو صديقة أو ممارسة لمهنة، ونوع الإنسانة التي تحتاج أن تكونها إن كانت تريد تحقيق تلك الغايات. قد يكون هذا بداية تحر عملي ممتد، إذ أنها حالما تتوجه نحو غاياتها كفاعلة عقلانية؛ فتقدمها نحو تحقيق تلك الغاية يجب أن يمر بشيء شبيه بالمراحل التي وصفتها بتفسيري الأولي للنظرة النيوأرسطية للحياة الأخلاقية. سيكون تقدما غير متكافئ بالتعلم، تقدم يتسم بمجموعة منوعة من الأخطاء والفشل، وسيكون تقدما مستمرا فقط إن كانت قادرة على التعلم من الأخطاء ومعالجة الفشل. ستمتلك تلك القدرة فقط طالما امتلكت لدرجة ما عادات محددة بالفكر والشخصية، فضائل معينة، بحيث تكون قادرة على أن تحدد بدقة ما الذي تسبب بحالتها السابقة أو ذاتها السابقة بأخطاء وفشل. إن سألت نفسها بمرحلة معينة لماذا باتت تملك مقياسا ما من الثقة بأحكامها ونزعاتها، فسيكون جوابها مجرد سردها لقصة حياتها العملية كدليل على كيفية كونها الآن شخصا ما معرضا بقدر أكبر بكثير عما كانت عليه لارتكاب أخطاء عملية. إذن، فما يقدمه هذا النوع الثاني من السردية هو التبرير الأفضل الآن الذي يستطيع هذا الفاعل، راوي هذه السردية، أن يقدمه، بأفضل المعايير التي يمتلكها هذا الفاعل الآن، لأحكامه العملية.

هناك بالطبع صلة وثيقة بين نوعي السردية التبريرية. لدى التفكير العملي والأحكام العملية، التي تتناول الفعل الأفضل لفاعل بعينه القيام به بظرف بعينه، والأفعال المعبرة عن هذا التفكير وهذه الأحكام دوماً، بحسب التفسير الأرسطي التوماوي، افتراضات نظرية، تتطلب بحد ذاتها التبرير. لفهم «الخير/ المصلحة» ومشتقاته بشكل وافٍ، لتعامل هذا الأمر أو ذاك بأنه مرغوب وبالتالي صالح،

وأن تتصرف لتحقيق هذه المصلحة هو أن تكون ملتزما أصلا، على الأقل بالأساس، بتصور عن الفاعلية يتطلب بحد ذاته افتراضات ميتافيزيقية. لا يعني هذا أن كل فاعل ميتافيزيقي، بل يعني أن ما على المحك لكل فاعل بحيث ما إن كانت الادعاءات النظرية للتوماوية يمكن تبريرها على أسس سرديتها الأكبر. علاوة على ذلك، تلك الادعاءات ستكون خاطئة إن كانت الممارسة البشرية، كما يفهمها الفاعلون العقلانيون، لم تكن كما تقدمها النظرية[18]. بيد أنه على الرغم أن التبرير العقلاني للادعاءات النظرية بالحقيقة كما يقدمها التومايون في مجالات التحري والحوار، الفلسفية واللاهوتية والعلمية، مرتبطة، لذلك، بشدة بتبرير فاعلين بعينهم لاستنتاجات بعينة في ظروف بعينها؛ فكل نوع من السردية له سمته التحادثية المميزة.

الفاعلون الذين تفترض أفعالهم وتفكيرهم العملي وتجسد تصورا أرسطيا توماويا للفاعلية - معظمهم على الأرجح لم يسمع أبداً بأرسطو أو الأكويني - لن يردوا، عندما يواجههم الفاعلون الآخرون الذين يحاورونهم أو يتفاعلون معهم حول سؤال لماذا يتصرفون كما يتصرفون بهذا الظروف أو ذلاك ولماذا عليهم اعتبار الأسباب التي يتصرفون بموجبها أسبابا صالحا، بلجوئهم إلى النظرية، بل بسردهم جزئا من قصتهم الشخصية، كيفما كانت مرتبطة بتفسير كيف أن ممارستهم للذكاء العملي متأثرة بما تعلموه من أخطائهم السابقة بتحديد نوع الظرف الذي يواجهونه الآن والمصالح المتأثرة به الآن. ستتناول حججهم خصوصيات ظرفهم وستظهر الأسس التي يرجعون لها بتلك المرحلة لقولهم إن تصرفهم بطريقة مختلفة عما سيتصرفون به سيؤدي لمفسدة. ستعتمد كيفية انتقال النقاش من هذه المرحلة على استجابة من يحارونهم. لكن سيكون عليهم

(18) حول الأخطاء التي ارتكبها أولئك الطامحون لفصل الأخلاقيات التوماوية عن غائية أرسطو - والأكويني -؛ انظر:

Ralph McInerny, "The Primacy of Theoretical Knowledge: Some Remarks on John Finnis," in *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington, dc: Catholic University Press, 1992, pp. 184-192.

الاعتراف بالهزيمة فقط إن ظهر لهم أن أسبابهم للتصرف كما تصرفوا، بحسب معاييرهم، في ذلك الظرف ليست أسبابا صالحة أو أن تلك المعايير هي المعايير الخاطئة للرجوع لها في هذا الظرف بضوء بعض الاعتبارات الأخرى التي عليهم الإقرار بها. على العكس، عندما يتعرض الأرسطيون التومايون لمواجهة من منظرين منافسين لتبرير أطروحة مركزية ما بالنظرية التوماوية؛ لا يعتمد مؤيدوها فقط على موارد تاريخهم وحسب، بل على الموارد التي يقدمها تاريخ نظريتهم للدفاع عن تعميمات تصلح للفاعلين البشريين على ما هم عليه، غالبا وعلى نحو محدد.

قد يقال ردا على ذلك إن استراتيجيات التبرير تلك، كما وصفتها حتى الآن، لا يمكن أن تكون كافية، إذ ربما، على كل من مستويي الممارسة والنظرية، أجيب على بعض الاعتراض الفلسفي بشكل كامل وحاسم بالمعايير التي يقرها التوماويون لكنها تظل بعد بلا إجابة بعد بمعايير أولئك النقاد بعينهم الذين يطرحونها ويعتبرون أنها تمثل، من وجهة نظرهم، دحضا للتوماوية. وهناك بالفعل عدد كبير من هذه الاعتراضات. بيد أنه بالفهم الحالي للتحري والحوار الفلسفي؛ لا يمكن قول المزيد لهؤلاء النقاد. تم تفسير سبب ذلك بشكل مثير للإعجاب على يد [الفيلسوف الأمريكي، أحد أهم فلاسفة القرن العشرين] ديفيد لويس (David Lewis) في مقدمته للمجلد الأول من كتابه **أوراق فلسفية** (*Philosophical Papers*)[19]. كتب لويس: «القارئ الباحث عن حجج قاضية لنظرياته سيخرج محبطا»، وهذا لأن النظريات الفلسفية نادرا فقط، إن حصل، ما تكون قابلة للدحض بحجج قاضية. ما نتعلمه من الاعتراضات المقدمة ضد نظرياتها هو الثمن الذي سيكون علينا دفعه، الالتزامات الفلسفية التي سيكون علينا تقبلها إن كنا نريد أن نتجنب الدحض. السؤال إذا هو: «ما هي الأثمان الجديرة بالدفع؟»، وحول هذا السؤال قد نختلف أيضاً. الوزن الذي نوليه لكل

---

(19) David Lewis, "Introduction," *Philosophical Papers*, Vol. I, Oxford University Press, 1985.

من اعتقاداتنا ما قبل الفلسفية وأنواع الحدس اللسانية، والوزن الذي نعطيه لكل من آرائنا الفلسفية، أمور راجعة لنا. «حالما تصبح قائمة النظريات المنجزة بإتقان أمامنا، تصبح الفلسفة رأيا»[20].

ما يهم إذا هو ما إن كانت هذه الاعتراضات تعطي التوماويين سبباً صالحا لإعادة النظر بأطروحاتهم أو حججهم. ما يهم أكثر هو أن التوماويين يجب أن يكونوا قادرين على تحديد هذه الاعتراضات التي، إن دعمتها الحجة، تقدم لهم سبباً كافيا لرفض الأطروحات الجوهرية للأرسطية التوماوية، لاعتبار أن الأطروحات الجوهرية للأرسطية التوماوية قد دُحضت، إذ أننا تعلمنا من [الفيلسوف وعالم المنطق الأمريكي] تشارلز ساندرز بيرس (C. S. Pierce) أن الأطروحات التي يمكن دحضها هي وحدها التي يمكن أن تكون صحيحة. ولكن، إن وجد التوماويون، بعد نظر كافٍ، أن لديهم سبباً صالحا وكافيا لرفض أقوى الاعتراضات المقدمة من نقادهم، فالأسئلة المتبقية فقط معنية بطبيعة الأخطاء التي قام بها أولئك النقاد ولماذا تعد مقنعة من قبل أولئك الذين طرحوها. بالإجابة على هذه الأسئلة، ستكون مهمات التبرير العقلاني على مستوى النظرية، على الأقل بما يتعلق بالاعتراض المحدد محل السؤال، قد تمت. بيد أنه من غير الممكن تقديم إجابات مرضية على هذه الأسئلة بقضايا متعلقة بالأخلاق والسياسة دون تلبية مجموعة ثالثة من المتطلبات، بدون إدراك البعد الثالث للتبرير العقلاني، المتضمن لما أسميته سابقا المعرفة الذاتية الاجتماعية.

امتلاك معرفة ذاتية اجتماعية يعني معرفة من أنت ومن هم من حولك من حيث أدوارك وأدوارهم وعلاقاتك وعلاقاتهم لبعضهم البعض، وللمصالح العمومية للعائلة ومكان العمل والمدرسة، وللبنى التي توزع عبرها السلطة والمال. إنه يعني فهم ما هو المتناغم بتلك الأدوار والعلاقات مع ممارسة الفاعلية العقلانية، وما الذي يكبح أو يخل بتلك الممارسة عبر طوارئ مجموعة

(20) المصدر السابق، ص 10-11.

مفروضة من البنى. بصياغتها هكذا، قد تُفهم خطأ كنوع من المعرفة النظرية، بيد أنها فعلياً نوع من المعرفة الذاتية الظاهرة لا سيما، والمفترضة، بالتفكير اليومي للعديد من الفاعلين الفاقدين كليا لعلم الاجتماع أو أي تخصص نظري آخر، بينما قد تكون غائبة لدى بعض المنظرين ذوي التعليم الرفيع. انظر لبعض الطرائق التي قد يعبر بها عن بعض التصورات والتوجهات للنظام الاجتماعي في الأحكام والأفعال اليومية.

الطريقة الأولى مرتبطة بمفاهيم محددة كثيراً ما نعتبر استخدامها أمرا مسلما به. من الفارق جدا بحياة الشخص ما يعتبره نجاحا أو فشلا بمكان العمل أو أي مكان آخر، ومكان مفهوم النجاح الذي يملكه بترتيبه الذاتي لحياته. تفترض أفكار النجاح التقليدية للطبقتين الوسطى والعليا شرعية تراتبيات السلطة القائمة، والمكاسب المالية وغيرها المرتبطة بالنجاح بالصعود في تلك التراتبيات، سواء أكان ذلك بالتصنيع أو البيع بالتجزئة أو التمويل أو التدريس بالجامعة أو العمل للحكومة. بما أن هذا الصعود يتطلب من الشخص أن يجعل نفسه مقبولا للأعلى منه مرتبة؛ فالميزات التي تسرهم تعامل كفضائل والمعايير التي تحدد العلاقات الممأسسة تعامل على أنها محل ثقة. أولئك التوافقيون المثابرون والملتزمون والقانعون الذين يرتبون نشاطاتهم بحيث تكون غاياتهم هي غايات المسار المهني الناجح قد لا يجدون، لذلك، سبباً لطرح سؤال ما إن كانت غاياتهم متوافقة مع غايات الفاعل العقلاني، وبالتالي فهم يسيئون تصور كل من أن تكون فاعلاً عقلانياً وكيف أن قبولهم للنظام الاجتماعي المهيمن جعلهم ما هم عليه، بقدر أقل بكثير من الفاعلين العقلانيين. طالما كانوا يتعايشون مع هذه التصورات المغلوطة، فهم يفتقدون المعرفة الذاتية الاجتماعية.

من الفارق أيضاً مع من يتحدث الشخص حول ماذا وجودة تلك المحادثات. في كل نظام اجتماعي، تُحكم المحادثات بالمعايير التي تملي أي المواضيع يجب نقاشها مع من، وما الأسئلة التي يجب تناولها ولأي قدر، وما هو قدر الظرف والسخرية المسموح به ضمن أي ظروف. ببعض المجتمعات الحديثة، هناك مساحات من الظرف والسخرية، ومجلات، وشركات مسرح،

وبرامج تلفزيونية ليلية تقدم سخرية لاذعة وممتعة للنظام القائم، مبهجة الشباب الجامح ومغضبة كبارهم الطالبين للاحترام. ما لا يستطيع أولئك الكبار، وأولئك المبتهجون بهذه السخرية، إدراكه عموماً هو أن النظام القائم يستمر، لا يقوض، بهذه المؤسسات، وأن دور مهرج البلاط يجد مكانه المناسب في هذا النظام - فقد احتاج الملوك دوماً للمهرجين - وأن ما يقدمه هذا المهرج هو تعبير حميد عن المشاعر المتمردة، تعبير يعمل كبديل عن النقد الفاعل والمقاومة لذلك النظام. يدرك المدافعون عن ذلك النظام، عندما يكونون أذكياء، جيداً أن النكت غير المتوافقة مع النظام أمر، وأن النشاط الفعال الموجه لإعادة توزيع السلطة والمال أمر مختلف تماماً. عدم إدراك ذلك افتقاد للمعرفة الذاتية الاجتماعية.

ترتبط المجموعة الثالثة مع تخيل الممكنات. أشرنا سابقا أن البعض راضون، بشكل غير مبرر، بحياتهم، لأنهم يتوقعون القليل، وهم يتوقعون القليل لأنهم لا يملكون نظرة وافية للبدائل المتاحة أمامهم. قد يكون هذا أحياناً لأنهم يملكون نظرة محدودة للغاية بقدراتهم، لكنه بأحيان أخرى يكون لأنهم يعتبرون النظام الاجتماعي ومكانهم به أمرا مسلما به. لم يتعلموا بداية كيف يتخيلون أن الأمور قد تأخذ منحى آخر، ومن ثم يسألوا كيف يمكن أن تأخذ منحى آخر. إنهم غير منفتحين كفاية على ممكنات التحول، ناهيك عن التحول الثوري. كثيراً ما تملك حركات التغيير الاجتماعي العظيم بدايات عرضية، لحظات ترفض بها مجموعة ما من الأفراد قبول المعاملة الممنوحة لهم ويصيغون معا شكلا من المظلمة ونمطا مبدئيا ما من المقاومة للوضع القائم. لكن ليذهبوا أبعد من ذلك يجب أن يستطيعوا تخيل مستقبل متماسك. كان لا بد من تخيل جمهورية فرنسية قبل أن توجد. كان لا بد من تخيل النقابات قبل أن توجد. وقد تهزم حركة تغيير لافتقاد قادتها للمخيلة. ولذا، طمح الطلاب الراديكاليون في نهاية الستينيات بفرنسا والولايات المتحدة أن يعيدوا تخيل الجامعة ومستقبلها لكنهم عجزوا عن ذلك. قدموا أسئلة باحثة لكنهم لم يستطيعوا تقديم إجابات يمكن أن تكون أساسا لنشاط مؤثر طويل الأمد بدلا من الاحتجاجات والاضطرابات قصيرة

الأمد. افتقاد هذا الشكل من المخيلة، وبالتالي امتلاك شعور محدود جدا بالممكنات، افتقاد للمعرفة الذاتية الاجتماعية.

امتلاك معرفة ذاتية اجتماعية، إذن، هو امتلاك إدراك لطبيعة الأدوار والعلاقات التي يشارك بها الشخص، وبالافتراضات المشتركة مع أولئك الذين يتفاعل معهم، وبما يوجد بهذه الأدوار والعلاقات والافتراضات ويعيق ممارسة الفاعلية العقلانية، وبممكنات الفعل لتحويلهم ليكونوا كذلك. تظهر إمكانية ومدى امتلاك كل منا لهذا الإدراك بكيفية تصرفنا ورد فعلنا. في مناسبات بعينها، قد يكون مهما تمكننا من توضيح وإيصال ما ندركه، لكن ما يهم أكثر عموماً هو كيفية تأثير هذا الإدراك بممارستنا اليومية. لا يظهر غياب المعرفة الذاتية الاجتماعية فقط بنشاطات أفراد بعينهم، وإنما بكيفية تأسيس أنواع بعينها من النشاط وأنواع بعينها من العلاقات الاجتماعية بحيث يكون أولئك المشاركين بها قادرين على أداء وظائفهم مثلما يؤدونها فقط بسبب عجزهم المشترك عن فهم جوانب رئيسية بوجودهم الاجتماعي.

ما الأرسطي، إن وجد، في طريقة التفكير هذه؟ حاجج أرسطو أننا سنضل الطريق بكل من السياسة والأخلاقيات، بكل من ممارستنا وتحرياتنا النظرية، إن كانت نقطة انطلاقنا خاطئة، وما إن كانت نقطة انطلاقنا صحيحة أم لا يعتمد على تعليمنا المبكر. لكن ما يعتمد عليه هذا التعليم عموماً هو نوع المجتمع السياسي الذي نسكن به. إن علمنا الاسبارطيون، فسنكون عرضة لارتكاب الأخطاء التي ارتكبها الاسبارطيون حول الفضائل، وإن علمنا الديمقراطيون، فسنكون عرضة لإساءة تصور الحريات مثلما أساؤوا هم تصورها. نقد النظم السياسية في الكتاب الثاني من **كتاب السياسة** هو، جزئياً، نقد للأنواع المختلفة للحاكم كمعلم أخلاقي. ما قد يؤدي له التعليم المدني القبيح هو ما وصفته بافتقاد المعرفة الذاتية الاجتماعية، أحد علامات الشخصية المعيبة لأرسطو ولنا كذلك.

لذلك، من المهم لنا جميعا ألا نكون معرضين لتهمة أننا نفكر مثلما نفكر، ببعض الجوانب، سواء بتبريرنا إما التزاماتنا النظرية أو استنتاجاتنا

الأخلاقية، بسبب غياب بعض المعرفة الذاتية الاجتماعية. نعتمد هنا مجددا على أولئك الآخرين، أزواجنا وزملائنا وأصدقائنا، القادرين على أن يحددوا بنا توجهات وسمات نحن أنفسنا لا نستطيع إقرارها أو رفضنا إقرارها وإيصال هذه الحقائق عنا لنا. قدرتنا على امتلاك ثقة مبررة بادعاءاتنا الفلسفية بالسياسة والأخلاقيات يعتمد جزئياً على جودة علاقاتنا، بالعائلة والمدرسة ومكان العمل وغير ذلك، وهو أمر لا يدرك بمجالات التحري الأكاديمي.

بناء على هذا التفسير لتقديمنا - أو عجزنا عن تقديم - تبريرات عقلانية لتلك الأطروحات في السياسة والأخلاقيات التي نعتبرها حقائق نظرية ونعتمد عليها بالممارسة عمليا، لمن نقدم هذه التبريرات؟ ما يجب أن يكون قد اتضح حتى الآن هو أنهم مقدمون بالوهلة الأولى لأنفسنا وأولئك المشاركين معنا بتحري مشترك وتداول مشترك. إن كنا معنيين أيضاً بالرد، على مستوى النظرية، لأولئك النقاد الآخرين الذين تختلف نقاط انطلاقهم واستنتاجاتهم عنا كثيراً، كما يجب أن نكون حقا، فيجب أن نتمكن من تصحيح أخطائنا الأسبق وتضمين الحقائق بمواقفهم ضمن تفسيرنا للقضية المرتبطة محل النظر. ولكن على مستوى الممارسة، فيجب أن تقدم تبريراتنا ليس فقط لأنفسنا ومن يتوافقون معنا، بل ولأولئك الذين. نشاركهم بالمعاملات اليومية، بالعائلات والمدارس وأماكن العمل وغيرها، ومعظمهم من العوام غير الفلسفيين، القادرين بدرجات متباينة على إيضاح الالتزامات المفترضة بأحكامهم وأفعالهم. المحادثات معهم مختلفة للغاية عن المحادثات مع المنظرين. إذن، كيف علينا المتابعة بهذين النوعين المختلفين للغاية من المحادثات؟ أبداً بالمحادثات الجارية في سياقات الممارسة اليومية.

10.4. ارتباط الفضائل بالواقع عند النظر لها بطريقة أرسطية وتوماوية

لا بد أن وجود حالات من الصدام، المحتمل والفعلي، عائلات ومدارس وأماكن عمل مجتمعنا قد اتضح من وصفي الأسبق للإطارين الفكريين

المتناقضين اللذين نستحضرهما لحياتنا العمومية في تلك المؤسسات. حين يكون أمامنا، بأي ظرف، ممكنات بديلة للفعل، سنسأل إما: «كيف وتحت أي قيود علي التصرف بهذا الظرف إن كنت أريد تعظيم تلبية تفضيلاتي؟»، أو «كيف علي التصرف بهذا الظرف لتحقيق خيرنا العمومي؟». أولئك الذين يسألون السؤال الأول سيجدون أنفسهم، بين الفينة والأخرى، على صدام مع أولئك الذين يسألون السؤال الثاني، بل وقد يجدون أنفسهم على النقيض مع معظمي تفضيلات آخرين، بينما قد يختلف الذين يسألون السؤال الثاني أحياناً مع آخرين معنيين كيف يجب تحقيق خيرهم العمومي كما سيختلفون مع معظمي التفضيلات. لذلك يحتاج الفاعلون العقلانيون بشدة لخريطة لتلك النزاعات بعينها، علنية أو مكبوتة، بداخل أو حول العائلات وأماكن العمل والمدارس، التي، أو يجب، أن يعنوا بها، بحيث يستطيعون تحديد المصالح بعينها الواقعة على المحك في كل من هذه النزاعات.

سيتباين ما على المحك، بالطبع، مع الظرف الثقافي والاجتماعي والاقتصادي المحلي، ومع أي أنواع الممارسات والمؤسسات المشكّلة للعلاقات الاجتماعية. سيؤدي هذا لاختلاف حول كيفية توزيع القوة والدخل والثروة. من المهم ما هو التاريخ الذي تجلبه المجموعات المختلفة للنزاعات وما يعتبر أفرادها أنهم تعلموه من ذلك التاريخ. لكن الأساسي لهم جميعا، كما يقول الادعاء التوماوي الأرسطي، هو سؤال ما إن كان ولأي مدى بالتصرف بهذه الطريقة عدا سواها سيتيح المشاركون بتلك النزاعات ممكنات للتداول العقلاني المشترك حول تحقيق مصالح عمومية، أو بدلا من ذلك سيحبطون أو يعيقون ممكنات كهذه. بادعائهم ذلك، يقول الأرسطيون التومايون أيضاً لأولئك المشاركين بالنزعات إنهم، طالما كانوا يفهمون نزاعاتهم بهذه الطريقة، سيفهمون أنفسهم وأولئك المشاركين معهم بالنزاعات بطريقة تفترض حقيقة التفسير الأرسطي التوماوي للظرف البشري. كيف ذلك؟

كل شيء يدور حول الكيفية والمدى الذي يتصور به الفاعلون، بممارستهم اليومية، أنفسهم والآخرين لامتلاكهم القدرات والإمكانات للفاعلين العقلانيين،

بترتيبهم المصالح كما يرتبهم الفاعلون العقلانيون، وكما يحتاجون الفضائل، إن كانوا يريدون تنمية وممارسة تلك القدرات. قد يقف الكثير في بيئتهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية أمام فهمهم أنفسهم هكذا، لكن طالما كانوا عاجزين أو رافضين لفعلهم ذلك، فسيكونون بنزاع، بدرجات متباينة، مع أنفسهم، نزاع سيكون حله المستمر شرطا لتطورهم القادم كفاعلين عقلانيين. سيكون لديهم أسس تبرير الأرسطية التوماوية كمجموعة من الأطروحات حول الحياة العلمية إذا، وفقط إذا، وجدوا أنفسهم، كفاعلين عقلانيين وكأشخاص ينمون قدراتهم، يملكون مزيدا من الأسس لهذا الفهم لأنفسهم ولنزاعاتهم، لا سيما بما يتعلق بمكان الفضائل بحياتهم، إذ أن عليهم معرفة أنه فقط بامتلاكهم الفضائل؛ يستطيعون فهم حاجتهم للفضائل بشكل وافٍ. كيف يبرر إذا فاعلون كهؤلاء قراراتهم وأفعالهم؟

عندما يطلب منهم أن يعطوا أسبابا لحكمهم وتصرفهم كما يفعلون في حالة بعينها، سيردون بأن ما فعلوه أو اقترحوا فعله هو الأمر العادل أو الشجاع أو الكريم أو الصادق لفعله في تلك الحالة، نظرا للمصالح والمفاسد القائمة حينها. عندما يطلب منهم أن يعطوا أسباب لكون **هذا** الأمر هو العادل أو الشجاع أو الكريم أو الصادق لفعله، فهم، بقدر فصاحتهم، يعطون تفسيرا كاملا بدرجة ما لما هو العادل أو الشجاع أو الكريم أو الصادق، مستشهدين بأمثلة نموذجية لذلك. عندما يطلب منهم أن يعطوا أسبابا ليكون الإنسان عادلا وشجاعا وكريما وصادقا، فسيوضحون، إن كانوا فصيحين بما يكفي، أنه إن كان بهم عيب بأي من هذه الجوانب، وقبلها بالحصافة، فسيصبحون ضحايا لرغباتهم غير المرتبة أو المرتبة بشكل خاطئ، بحيث لن يتمكنوا من تحقيق تلك المصالح العمومية والفردية التي يتوجهون إليها بحكم طبيعتهم كفاعلين عقلانيين. المدى الذي يجد به أولئك الذين يطرحون عليهم تلك الحجج مقنعة يعتمد على ما إن كانوا هم أنفسهم قادرين على الموافقة على ما قيل حول العدالة والشجاعة والكرم والصدق كفضائل، وهذا بدوره يعتمد على المدى الذي يكونون به هم أنفسهم عادلين وشجعان وكراما وصادقين، إذ أن امتلاك هذه الفضائل شرط بإدراك مدى تطبيقها.

امتلاك هذه الفضائل وغيرها، ولو لدرجة ما، هو لتربية رغبات الشخص وتحويلها لتلك الدرجة تحديداً. إن امتلاكها ليس، كما يؤكد مؤيدو «أخلاق الحداثة» بما يتعلق بالقواعد الأخلاقية، فرض قيود على رغبات الشخص أو أنه، طالما كانت هذه الفضائل تتضمن قيودا مما يعني أنها دائما علامة على أن رغبات الشخص لم ترب بشكل واف، سيظل يتصرف كما يرغب أن يرغب بدلا من أن يرغب. امتلاك الفضائل أمر مختلف للغاية عن أن تكون معظم تفضيلات. لذلك، علينا ألا نتوقع أن يجد معظمو التفضيلات حججا مقنعة مقدمة دعما للأطروحة بأن الفاعلين العقلانيين يحتاجون الفضائل. هل يعني هذا أن أولئك الذين يتصرفون كمعظمي فضائل محتم عليهم دوماً رفض التبريرات الحجاجية على شاكلة التي وصفتها توا؟ إنهم كذلك على الأرجح، إذ أن إيجاد تلك الحجج مقنعة يتضمن تغيرا راديكاليا بالذهن وسحبا لإقرار مجموعة من الأطروحات بالسياسة والأخلاقيات التي كانوا ملتزمين بها حتى حينه، بل وأيضاً تغيرا بالتوجهات نحو أنفسهم ورغباتهم، بإقرار الرغبة برغبة أمرف مختلف عما رغبوا به حتى حينه. بيد أنه من يصح عليهم كذلك، بحسب التفسير الأرسطي التوماوي للطبيعة البشرية، أنهم بإدراك أنفسهم كمعظمي تفضيلات فهم أساؤوا فهم أنفسهم كذلك، إذ أن هناك ما حجب عن نظرهم بهم بالطريقة التي كانوا يدركون بها الفاعلية والفاعلين.

لذلك، تقدم الانتقادات الأرسطية التوماوية لحججهم العملية، عندما تصمم جيداً، ليس فقط كاعتراضات على تصوراتهم ومقدماتهم واستدلالاتهم، بل لما بهم شخصيا مما لا يستطيعون تفسيره بطريقتهم. أكد أرسطو أن أولئك ذوي الفهم والممارسة الناقصين للفضائل يعانون من تربية ناقصة. أكد الأكويني على أن حتى هؤلاء يمتلكون القدرة الدنيا على الوعي بإمكاناتهم كفاعلين عقلانيين، القدرة التي يمكن استحداثها، بل وحتى تنميتها بأي وقت. ولكن، بالتأكيد لن تؤدي معظم الخلافات العملية بين ذوي سياسة وأخلاقيات المصالح العمومية وبين معظمي التفضيلات المقيدين على تغيير بالذهن من أي طرف. إن أولئك الطامحين لتحقيق المصالح العمومية، في المساحات السياسية للحاضر،

كثيراً ما سيتمكنون من المحاججة بفعالية فقط بإظهارهم لنقادهم وخصومهم معظمي التفضيلات بأن التصرف بما يمليه تحقيق المصالح العمومية المتعلقة هو أيضاً، بهذه المناسبة، بحسب تحليل تكلفة وفائدة، التصرف لتلبية تفضيلات الأطراف المتنازعة المتعلقة. يعتمد سير هذه الحوارات بالتفصيل، كما أكدت سلفا، على خصوصيات ظروف الأطراف المتنازعة والموارد الحجاجية وغيرها التي يجلبها كل طرف للمواجهة.

مدى الأسئلة التي قد يكون على هؤلاء الفاعلين إعطاء أجوبة، جلية أو خفية، للوصول لقرار حول أسئلة عملية مختلف حولنا كبير جدا، ولذلك، أيضاً، مدى الخلافات والنزاعات المحتملة. «ما موارد الوقت أو المال أو المهارة أو القوة التي علي/ علينا تخصيصها لهذا المشروع؟». «ما شاكلة المخاطر ودرجة الخطر المقبولة؟». «ما الوزن الذي يجب منحه لاعتبارات الأمد البعيد، بدلا من الأمد القصير؟». «ما ردود الفعل المتوقعة من الآخرين التي يجب أخذها بعين الاعتبار؟». «ما المسؤولية التي أملكها/ نملكها تجاه الآثار الجانبية لنشاطاتنا؟». «هل هذا هو الوقت المناسب لفعل ذلك؟». وقبل كل ذلك، «مع من علي التداول حول هذا؟». بعض أو كل هذه الأسئلة ذات صلة عندما يواجه الأفراد أو الجماعات قرارات متنوعة بقدر تنوع ما إن كان عليهم مواصلة العمل بالمزرعة أو الهجرة إلى المدينة أو خارج البلاد، ما إن كان عليهم الابتعاد قليلاً عن العمل من أجل التعليم أو العكس، ما إن كان عليهم ترك الوظيفة أو تنظيم فرع نقابة، ما إن كان عليهم البقاء بالوظيفة أو استدانة المال لبدء عمل خاص صغير أو تأسيس عمل مشترك، في قرارات تعد جزئا من نسيج العديد جدا من الحيوات المعاصرة. كل واحد من هذه القرارات، بالطريقة التي يقدم بها إجابات على الأسئلة ذات الشاكلة التي أوضحتها، تعبير عن توجه الفاعلين المرتبط بما يتعلق بالمصالح العمومية والفضائل أو التعظيم المقيد للفضائل أو ربما كليهما ببعض الأحيان. ما الذي يعنيه، إذن، تشكل قرارات معينة بفضائل الفاعل أو غيابها؟ ما المصالح التي تقدم للفاعل أسبابا مقنعة لن يكون لها وزن كبير، أو وزن بالأساس، إن لم تكن هذه القرارات مشكلة بالفضائل؟

بالطبع، سيكون للمصالح العمومية للعائلة ومكان العمل والمدرسة موقع الصدارة، ولكن فقط بشكلها المحدد، كمصالح محددة مطلوبة من هذه العائلة أو مكان العمل أو المدرسة هنا والآن، بناء على تلك الظروف. ولذا، فالحساسية والاستجابة لخصوصيات كل من الظروف والاحتياجات الفردية والمؤسساتية ستكون فضائل لا غنى عنها. هذه الحساسية والاستجابة هي جوانب من الحصافة، لكن تأثر الحصافة بتلك الفضائل - أو الرذائل - التي تحدد أي خصائص الظرف أمر بارز لدى الفاعلين لفهم ظرفهم وقرار ما يجب فعله. ولذا، فالشخص ذو سمة الاكتساب القوية، التكاثر، قد يرى في أحد الظروف ما يعتبره فرصا ملحة واستغلالا حسناً لموارده، لكن ما قد يعتبره آخرون تشتيتا عن مشاريعهم طويلة الأمد. ولذا، قد يرى البعض حاجات الآخرين كمساحة له ليتقايض معهم، بينما قد يعتبر آخرون الحاجات نفسها أساسا لعلاقة تعاونية مستقبلية.

ستتباين بشكل مشابه كيفية رؤية الفاعلين للفاعلين الآخرين ولأنفسهم في ظروفهم الاجتماعية. من وجهة نظر الفضائل، بحسب النظرة الأرسطية التوماوية، فكل حياة تملك أو تفقد شكلا معينا من التوجه نحو غاية ذلك الفاعل، وتُدرك أفعال الأفراد إما أنها حركة موجهة أو مثبطة نحو تلك الغاية. الأحكام التي تبدو مفتقدة لأي مرجعية بالسردية القائمة لحياة فاعل ما سديدة بالعديد من السياقات، كما عندما نحكم على فعل ما بعينه على أنه ببساطة جبان أو مجحف أو شحيح، أو على فعل ما بأنه انهزامي. لكن في حالات كهذه نحن نقول أن أي فاعل يتصرف كذلك سيكون قد ضل طريقه عن غايته، بينما تتطلب أحكامنا، بالعديد من السياقات، إحالة جلية، وإن كثيراً ما تكون بإيجاز، لوجهة هذا الفاعل بعينه، للعلاقة بين ممارسته الفضائل بظروف بعينها وبين التوجه الكلي لحياته. يمكن مناظرة الأحكام على الأفراد مع الأحكام على المؤسسات، لأن العائلات والمدارس والمشاريع المنتجة والمجتمعات السياسية موجهة كذلك نحو تحقيق مصالحها المحددة، المصالح التي قد تتغير، كما مصالح الأفراد، بصيغها المحددة مع الوقت. لذلك سيتضمن تقييمنا لهم إحالة للعلاقة بين

ممارسة الفضائل من الأفراد بأدوارهم الاجتماعية، كأفراد عائلة، كطلاب أو معلمين أو بوابين، كعاملين أو مدراء أو أيا كان، والتوجه الكلي للمؤسسة.

التقييم هكذا يعني افتراض مسبقا لسردية تدرك كلا من الفاعلين الأفراد والمؤسسات، افتراضا مسبقا مفاده أنه يمكن فقط بالسياقات المقدمة من السرديات الخلفية فهم وتقييم أفعال ومسارات أفعال محددة. لذلك، فأحد المصادر المهمة للخلافات العملية يحصل ضمن أولئك الموافقين على التفكير بطريقة السردية، لكنهم يختلفون حول اعتبار الشكل المرتبط بتلك السردية. قارن، مثلاً، شخصا نقطة انطلاقه التقييمية متأثرة بنمط رواية قصة - بعد ترجمتهما طبعا بأسلوب معاصر - [الروائيتين الإنجليزيتين الشهيرتين] جاين أوستن (Jane Austen) أو جورج إليوت [الاسم الفني للروائية ماري إيفانز] (John Eliott)، مع شخص متأثر بشكل مشابه بنمط قصة [الروائيتين الإنجليزيتين الشهيرتين] فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) أو آيريس مردوك (Iris Murdoch). مصدر الاختلاف العملي المهم الآخر هو بين أي من هؤلاء مع أي شخص أحكامه التقييمية والمعيارية مستقلة عن ومتناقضة مع افتراضات سردية مسبقة أيا كانت، كما هي الحالة مع الأحكام المأخوذة من نقطة انطلاق أحد الفلاسفة الأخلاقيين، نقطة انطلاق «أخلاق الحداثة»، والفلاسفة الذين يؤكد عملهم أطروحة ديفيد لورانس بفقدان كل من الرواية والفلسفة عندما لا يأخذ أي منهما الآخر بعين الاعتبار. (أحد الاختبارات حول ما إن كانت مادة جامعية محددة بالأخلاقيات تُدرس أو لا بطريقة جادة أخلاقيا هي ما إن كان الطلاب يتعلمون أم لا أن قراءة ممحصة لروايات محددة أمر لا غنى عنه لتعلمهم ما يجب أن يتعلموه).

أكدت سلفا على أهمية معاملة الاختلافات، عملية أم نظرية، كفرص للتعلم من نقاد الشخص، متى أمكن ذلك. إن مواقف أولئك النقاد هي ما يطرح الشخص حجته ضدها، لا أشخاصهم، وتبني توجه خصامي نحو أولئك الذين يناقشهم الشخص فلسفيا عائق أمام التحري. لكن هناك أنواعا من الاختلاف، أنواعا من النزاع، ذات أهمية خاصة في نظامنا الثقافي والاجتماعي

والاقتصادي، حيث تتطلب به الفضائل توجها مختلفاً للغاية، وحيث حدد الخصوم به أنفسهم كأعداء لأي تصور يمكن الدفاع عنه عقلانياً للنظام المدني والسياسي. أثناء الثلاثين عاما الأخيرة، تولد الفقر مرارا وتكرارا ضمن الرأسمالية الحديثة، وتطورات الإنتاج القائمة على التقنية والمرحب بها ترافقات مع ركود أو شبه ركود بالأجور. وكما أشرت سابقا؛ لم تقع تكاليف تلك الإجراءات التي تتيح للرأسمالية التعافي من أزماتها على الأطفال بشكل كبير، وحسب؛ بل استولى كذلك في الوقت نفسه أولئك المهيمنون على النظام الاقتصادي، كما أشرت سابقا كذلك، على حصة متزايدة من الثروة الناتجة، لا سيما في الولايات المتحدة. في بريطانيا، بينما تكتب هذه السطور [عام 2016]، فمعدل راتب المدير التنفيذي لشركة ما هو 84 ضعفا لمعدل راتب العامل، بينما في السويد الرقم هو 89، في فرنسا 104، في ألمانيا 147، وفي الولايات المتحدة 275. هذه الأرقام، دون أي منطق لعبثيتها، مؤشر للمدى الذي استطاع به أولئك ذوي القدر الأكبر من القوة والمال أن يحصنوا أنفسهم من الخطر، بينما تعرض قرارتهم وأفعالهم الأضعاف والأكثر هشاشة للخطر وتجعلهم يدفعون التكاليف حين تنحرف تلك القرارات والأفعال. لقد أكدوا أن لديهم مصلحة يمكن تحقيقها وحالة يمكن الحفاظ عليها فقط إن لم تتحقق المصالح العمومية للعائلة ومكان العمل والمدرسة. لذلك، فالخلافات معهم ومع أولئك المنظرين الملتزمين بالحفاظ على النظام الاقتصادي والسياسي الذي يزدهرون به ذات شاكلة مختلفة للغاية عن معظم الخلافات النظرية والفلسفية الأخرى. إنها، ويجب أن يُسعى لها بكونها، توطئة لنزاع اجتماعي مديد.

11.4. نقد برنارد ويليامز للمفاهيم والحجج الأرسطية والتوماوية: رد

في نهاية الفصل الثاني، سردت الأسباب الأربعة الرئيسية لبرنارد ويليامز لرفض أخلاقيات أرسطو ووعدت بالرد عليها. قد يبدو حقاً أن النقاشات التي خضتها منذ تلك النقطة لم تؤخر ذلك الرد وحسب؛ بل أخذتنا باتجاه مختلف. بيد أن الأمر ليس كذلك. بتحديد مربط الفرس بكل من الخلافات بين الأرسطيين

التوماويين والمنظرين الآخرين حول الكيفية التي يجب علينا بها فهم ظرفنا الأخلاقي والاجتماعي المعاصر وفي الخلافات العملية للحياة اليومية؛ أشرت للكيفية التي يمكن من خلالها توضيح الرد على ويليامز. للسير قدما، سيكون علي الاعتماد على الشروحات والحجج السابقة، وأعتذر لأولئك الذين قد تبدو لهم هذه التكرارات غير ضرورية. لنبدأ، إذن، بالنظر بتهمة ويليامز أن أرسطو يفتقد لتفسير واف للعطل الأخلاقي والسياسي. سيكون الرد الأولي هو بيان تشخيصات أرسطو لأنواع بعينها من الفشل الأخلاقي والسياسي في كتبه **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، **والسياسة**، وغيرها، أخطاء المفرطين والمسوفين، الأذكياء عديمي البصيرة، وأخطاء الأغبياء، وأولئك الجيدين بالحرب والسيئين بالتحري، مثل الاسبارطيين، وأخطاء أولئك الحريصين جدا على المال أو السرور أو النجاح السياسي. لكن قد يكون جيداً بالقدر نفسه، أو ربما أفضل، البدء من نقاش أنواع الخلاف العملي المعاصر الذي خضناه. إذا فعلنا ذلك، قد نجد أننا نشخص الأنواع المنوعة للخطأ العملي الذي واجهناه بإحدى طريقتين: من ناحية بوصفها بعلم الاجتماع وعلم النفس، ومن الناحية الأخرى بعزوها لغياب الفضائل ذات الصلة.

بيد أنه سيكون خطأ افتراض أن علم الاجتماع وعلم النفس أنماط بديلة، وربما الأسوأ افتراض أنها منافسة ومتناقضة، للوصف والتعريف. تفسير أرسطو، عند إيضاحه بشكل كامل، هو، أو يفترض سلفا بالأحرى، علم نفس وعلم اجتماع. امتلاك وممارسة الفضائل هو أن يؤدي الشخص مهماته جيداً بأدواره الاجتماعية كمواطن، وكجزء من أسرة وعائلة، وهكذا. يؤدي المجتمع السياسي أو الأسرة جيداً فقط إذا ربوا أعضاءهم على ممارسة الفضائل، والمجتمعات السياسية والأسر تصنف وتقيم على أنها رشيدة أو غير رشيدة بالرجوع إلى تلك العلاقات الاجتماعية تحديداً - بحالة المجتمعات السياسية فهي علاقات الحاكم والمحكوم - التي إما أن تعزز أو تقوض بممارسة الفضائل. ولذا، فتشخيص الخطأ الأخلاقي والسياسي قد يحدد مصدر الخطأ إما بالفاعل بنفسه أو بعلاقاته.

أن تقع في الخطأ هو أن تتصرف انطلاقا من رغبة أمر ما لا يملك الفاعل

سبباً حسناً لرغبته. التصرف كذلك، سواء بإفراط أو تسويف، هو أن تمتلك شغفا غير مضبوطة كفاية. هل عدم الانضباط هذا خطأ الفاعل أو مربيه؟ أم أنه ناتج عن المعايير القائمة الحاكمة للعلاقات بذلك المجتمع؟ أم بسببها جميعا؟ هل كان كِبْر (*hubris*) الإسكندر الأكبر خطأه وحده، أم كان بدلا من ذلك أو إضافة إليه خطأ أرسطو والمعلمين الآخرين للإسكندر، أم بدلا من ذلك أو إضافة إليه خطأ معايير الأسرة المقدونية الحاكمة؟ أحد الطرائق التي تختلف بها المجتمعات هو كيفية تعلم الشباب محاسبة أنفسهم والاستجابة لذلك عندما يطلب منهم الآخرون ذلك، وأحد الطرق التي يمكن أن يكون بها المجتمع مختلا بالمعايير الأرسطية هو الفشل بتربية المحاسبة بالشباب. أشار أرسطو إلى أن الأغنياء لا يعرفون كيف يكونون محكومين (**السياسة**، 6، 1295 ب 13-16)، أي أنهم، ضمن أمور أخرى، لم يتعلموا عموماً ولا سيما كيف يحاسبون أنفسهم، ولذلك سيفشلون كذلك كحاكمين.

هل تفسير أرسطو للخطأ الأخلاقي والسياسي واف؟ أي أرسطي معاصر، توماوي أو غير ذلك، سيقبل عن طيب نفس أن كلا من علم اجتماع أرسطو وعلم النفس سيحتاجان بشدة أن يصححا ويطورا بالاعتماد على الإنجازات الاستثنائية لعلم الاجتماع الحديث من ماكس ويبر (Max Weber) وإيميل دوركهايم (Émile Durkheim) وجورج زيمل (Georg Simmel)، إلى هارولد جارفينكل (Harold Garfinkel) وإرفنغ غوفمان (Erving Goffman) وتوم بيرنز (Tom Burns)، وللتحليل النفسي، ومن علماء نفس على شاكلة كانمان وتفيرسكي. بيد أنه مهما صحح وطور وأثري تفسير أرسطو للخطأ الأخلاقي والسياسي فلن يرضي ويليامز، إذ أنه سينكر، وقد أنكر، أن لدينا تصورا عما يعنيه أن تؤدي أسرة أو مجتمع سياسي جيداً بطريقة يمكن استخدامها بشكل صحيح كما استخدم أرسطو والأرسطيون هذا التصور. الحكم على أن أسرة أو مجتمع سياسي بأنه يؤدي جيداً هو حكم من وجهة نظر تقييمية محددة، وهناك دائما وجهات نظر تقييمية بديلة ومنافسة. حيثما يرى أرسطو خطأ محددا، يرى ويليامز خلافا وخلافا لا يمكن حله بالرجوع لأي معيار مأخوذ من علم اجتماع

أو علم نفس تجريبي أصالة. إذن، فتهمة ويليامز بأن أرسطو لا يقدم تفسيرا وافيا للخطأ الأخلاقي والسياسي مرتبطة عن كثب بزعمه أن أرسطو مخطئ باعتقاده أنه لا يوجد شيء اسمه الحياة الـحسنة للفاعلين البشر.

كلا التهمتين يعتمد على فكرته، المشتركة مع أشعيا برلين وستيوارت هامبشاير، بأن تعدد وتنوع المصالح البشرية، ومدى التوجهات لتلك المصالح، كثير لدرجة إنه يوجد عدد غير محدد من التصورات الناجزة بدرجة ما حول ماهية العيش جيداً، ولا توجد أسس عقلانية لتفضيل أحدها على الآخر. ومثل برلين وهامبشاير، يعتبر ويليامز أن من الأهمية الفائقة أن تكون المؤسسات السياسية مرحبة ومتسامحة مع مدى واسع من هذه التصورات، لا معرفة أو مصممة عبر ترسيخها أي منهم، ولذلك فهم يتبنون الليبرالية السياسية، ويرفضون أيضاً كلا من تفسير أرسطو لماهية عمل المؤسسات جيداً، وبتفسيره للخير/ الصالح البشري. ما الذي يمكن قوله إذا حول هذه النقطة الأخيرة؟ ربما على القراء ذوي المزاج الفكري المشابه لبرلين وهامبشاير وويليامز أن يعبروا من خلال أربعة مراحل بالتفسير الأرسطي الموجه لهم، ليلاحظوا عددا من النقاط، مكتملة ومنهجية أكثر، كانت قد وصفت سريعا بالفصل الأول، حين تلقت آراء أرسطو انتباها للمرة الأولى.

الأولى هي تحديد مجموعة من المصالح من الصعب تجاهل مساهمتها بالحياة الطيبة، بغض النظر عن ثقافة الشخص أو نظامه الاجتماعي. إنها على الأقل ذات ثمانية أوجه، بدءا بالصحة الحسنة ومعيار الحياة الحسن - الطعام، اللباس، المأوى - الذي يحرر الشخص من العوز. أضف لذلك العلاقات العائلية الحسنة، والتعليم الكافي للاستفادة الحسنة من الفرص لتنمية قدرات الشخص، والعمل المنتج والمرضي، والأصدقاء الجيدين. أضف مرة أخرى النشاطات التي تتجاوز عمل الإنسان، والحسنة بحد ذاتها، سواء أكانت رياضية أم جمالة أم فكرية والقدرة للفاعل العقلاني على ترتيب حياته وعلى تحديد أخطائه والتعلم منها. الحديد من الحيوات الممتازة كذلك على الرغم من غياب واحد من تلك الجوانب أو أكثر. لكن كلما غاب عدد أكبر منهم، كان على

الفاعل أن يصبح أوسع حيلة ليتكيف مع الصعوبات الناتجة عن غيابهم. تتضمن سعة الحيلة هذه القدرة على إدراك ما يجب تغيير، وما يمكن تغييره، إما بنفس الفاعل أو في النظام الاجتماعي والمؤسساتي الذي يوجد به الفاعل ليحقق ويتمتع بالمصالح التي تقيم الحياة الطيبة.

إنه من الصحيح طبعا، كما أكد برلين تحديداً، أن كثيراً ما علينا القيام باختيارات مؤلمة بين المصالح، سواء كأفراد وكعائلات أو مجتمعات سياسية. ربما أكون رياضيا ناجحا أو باحثا طبيا نافعا ولكن ليس كليهما، زوجا وأبا حسناً أو جنديا حسناً ولكن ليس كليهما. ربما يمكن لمجتمعي المحلي أن يوفر تعليم رياض أطفال حسناً أو مسرحا حسناً ولكن ليس كليهما، خدمات مواصلات حسنة أو رعاية أحسن للمسنين ولكن ليس كليهما. بيد أن ما يهم للحياة الطيبة ليس متأثرا كثيراً بأي خيار يتخذ بقدر ما هو بالطريقة التي تتخذ بها الخيارات، طبيعة وجودة التداول الجاري وصولا لاتخاذهم. يقوم الفاعلون بدورهم، من خلال تربيتهم الأولية كمفكرين عمليين ثم بممارسهم التالية لقدراتهم التفكيرية باتخاذ قرارات كهذه، بتحديد الخير بحياتهم. يختلف جوهر البدائل التي يواجهونها، بالطبع، من ثقافة لثقافة ومن نظام اجتماعي لنظام اجتماعي، ويختلف كذلك اعتمادا على مكان الفاعل بنظامه الاجتماعي. تأخذ بنى العائلة وأنواع العمل المنتج وتوزيعات السلطة والقوة أشكالا مختلفة، لكن هناك حاجة واحدة نفسها للتمكن من الحكم على نوع المساهمة لتحقيق مصالح الفرد الفردية والعمومية التي يأخذها كل مسار أفعال بديل. ولذا، بالمرحلة الأولى من التحري، نستطيع وضع صورة تقريبية لوصف الشكل الذي يجب أن تتخذه أي حياة طيبة للبشر، وصف عليه حقيقة قدر مفاجئ من التوافق.

وكما هي المصالح، فكذلك هي الإخفاقات والهزائم والشرور. هناك، مرة أخرى، توافق كبير حول الطرائق المتنوعة التي يمكن أن تضطرب بها الحياة، أشرنا لبعضها بالفعل. يستبعد الموت المبكر والمرض المعجز، والفقر الطاحن وخذلان المحرومين والمضطهدين احتمالية الحياة الطيبة. قد توفر الظروف الأقل سوءا عوائق وخيبات يمكن تجاوزها بسعة الحيلة التي رأينا سلفا أنها مكون

مهم، وعادة جوهري، بالعديد من الحيوات الطيبة. قد ينتج غياب هذه السعة عن الفشل بالتعلم أو عدم الرغبة بخوض المخاطر عندما يكون هذا ضروريا. إذا سردنا الميزات الفكرية والشخصية التي تمكن الفاعلين من مواجهة وتجاوز والتعلم من المحن، فسنجد أننا قد وضعنا قائمة بالفضائل الضرورية لحياة طيبة بأنواع مختلفة من الظروف، يوجد عليها قدر كبير من الاتفاق. لكن الفضائل مطلوبة لأسباب أخرى كذلك. نحن عرضة للخطأ، كما أشار أرسطو في بداية تحريه، لأننا معرضون جدا للغواية بالمسرة، بسبب الطموح السياسي، بسبب حب المال. يمكن تشخيص الحياة الطيبة، كما يمكن أن نستنتج من هذه المرحلة الثانية من التحري، بممارسة القدرة على اتخاذ قرارات جيدة بين المصالح والفضائل المطلوبة لكل من تجاوز المحن والتغلب عليها، ولإعطاء المتعة وممارسة القوة وتحصيل المال المكان المستحق بحياتنا، لا أكثر من ذلك.

قد نتوقع حول هذا الاستنتاج أيضاً قدرا كبيرا من التوافق، لكن المهم ألا نبالغ بقدره. لن يجد أولئك المعجبون بحجج برلين وهامبشاير وويليامز صعوبة بالاستشهاد بالعديد من الأمثلة المعاشة للخلافات حول الأهمية النسبية لفضائل بعينها بظروف بعينها، حول ماهية السمات التي يجب تضمينها بقائمة الفضائل وكيف يمكن تشخيصها، حول أي الحيوات التي يجب اعتبارها نموذجية. تصبح هذه الخلافات، عمليا ونظريا، ذات صلة عندما يجب حلها من مجموعة أو شخص أثناء عملية اتخاذ القرار اليومية. كيف يجب حلها؟ يمكن ذلك فقط، كما أشرنا، إن كان الحل أرسطيا، عبر التداول المشترك مع أفراد العائلة أو الأصدقاء أو زملاء العمل أو المواطنين الآخرين أو أي قدر من هؤلاء معا بقدر ما يرتبط ذلك باتخاذ هذا القرار بعينه. بيد أن هذا الحل سيكون ممكنا فقط إن كان درجة كبيرة من التوافق الضمني بين أولئك المشاركين به حول كيفية ترتيب المصالح وحول التوجه الذي يجب على مجتمعهم المحلي التحرك نحوه لتحقيق مصالحه العمومية والفردية. ستعبر القرارات الناتجة عن عقل عمومي وعن التزام فردي.

يعني قول ذلك التوضيح أن هذا ليس الأمر الذي سيقبله ويليامز أو حتى

يفكر به، إن كان هذا ردا على اعتراضاته على أرسطو، إذ أنه على النقيض مع إصرار ويليامز على شخصية المتكلم، المتكلم بضمير «أنا» لا «نحن»، لكل التداول العملي المعبر أصالة عن الفاعل. بالنسبة لبرلين وهامبشاير، لا يهم كثيراً قدر وتنوع المصالح التي على الأفراد الاختيار من بينها بقدر ما يهم ادعاء أن اختيار كل فرد بين مصالح متنافسة ومتضاربة يجب أن يكون لهم أصالة. في هذه المرحلة، الاختلاف مع ويليامز معني بالظروف التي يجب تحقيقها للتمكن من اتخاذ قرار عقلاني. ما أؤكد عليه هو أن اتخاذ القرار هذا يتطلب وجود أنواع معينة من العلاقات الاجتماعية، وأن الفاعلين الأفراد يستطيعون تنمية وممارسة قدرتهم على العقلانية عبر أي مدى ممتد من الزمن فقط بالمشاركة بنقد متبادل مع أولئك الذين يشاركونهم انشغالاتهم العملية. ولذا، فالمرحلة الثالثة من التحري حول ماهية الحياة الطيبة للبشر معنية بنوع المجتمعات المحلية التي علينا السكن بها، إن كنا نريد أن نكون عقلانيين. هنا بالطبع يمكننا تصور قدر أوسع كثيراً من الاحتمالات عما يستطيعه أرسطو. لحسن الحظ، ليس فقط في **الدولة-المدينة** يستطيع البشر الازدهار كحيوانات عقلانية. وليس من الصعب إعادة كتابة حجج أرسطو حول الحاجة **للدولة- المدينة** (**السياسة** 1، 1253 أ 1- 39) بطريقة معاصرة.

إلا أن فعل ذلك سيقتضي مواجهة أخرى لانتقادات ويليامز. وصف البشر كحيوانات عقلانية يعني أخذ فكرة اعتباطية وعديمة الأساس عما هو مميز بالبشر بين أنواع الحيوانات الأخرى. إنه يؤكد على أن من المميز كذلك بالبشر قدرتهم على الوقوع بالحب الأعمى. للوهلة الأولى، يبدو أن يويليامز هنا، وبشكل مفاجئ، يفوت النقطة التي تدهش الأرسطيين. هناك حتما أنواع من الحيوانات غير البشرية، الغوريلات والدلافين والذئاب مثلاً، التي يتصرف أفرادها بين الفينة والأخرى لأسباب ويقومون باستدلالات عملية. ما لا يستطيع أي منهم فعله ذو جانبين. إنهم لا يستطيعون والتأمل بتفكيرهم وتفكير الآخرين، لافتقادهم موارد اللغة البشرية. ولا يستطيعون طرحوا أسئلة حول ما إن كانوا يملكون أسبابا حسنة للاعتقاد بما يريدون وكيفما يريدون، والرغبة بما يريدون وكيفما

يريدون. لكن ويليامز بالطبع كان واعيا لذلك. ما أعتقد أنه أدهشه كان الحياة الفعالة المميزة للمخلوقات البشرية، القدرة على التأثر بمدى من المخاوف والانفعالات والحقائد والمحبات والتعاطفات التي لا يمكن معايشتها من الغوريلات والدلافين والذئاب، ولم يجد سبباً لاعتبار تلك الظواهر أكثر أو أقل تمييزا للبشر من قدراتهم العقلانية. إذن، لماذا علينا الاختلاف معه؟ لنبدأ بقضية التمايز.

تظهر الأنواع بالاصطفاء الطبيعي بأنواع بعينها من البيئة. نجاح نوع معين بالازدهار أو عدمه من حيث إعادة الإنتاج يعتمد على بيئته، إلا في حالة الفاعلين البشر الذين طوروا قدرات فريدة لتغيير بيئاتهم، بحيث لا يعمل الاصطفاء الطبيعي كما كان وكما هو مع الأنواع الأخرى. ليس الأمر أن أفراد بعض الأنواع الأخرى لا يغيرون أو يتغيرون مع بيئاتهم[21]. وليس الأمر بالطبع أن الاصطفاء الطبيعي لم يعد يؤثر بالفاعلين البشر، وإنما بأن هناك نشاطات تظهر تدريجيا، تتفاعل وتستحوذ على البشر، لكنها لم تعد تؤدي لميزات بإعادة الإنتاج، سواء على الأفراد أو على الجماعات. ولذا، تبرز الحاجة من علماء الأحياء التطوريين لتفسير السمات التالية للحياة البشرية - المعنية، مثلاً، بالأعداد الترتيبية الضخمة أو بتاريخ المنمنمات الفارسية أو بمسابقات أكل الفطائر - ركنيات بيولوجية (spandrel)*، كنشاطات عرضية على الاصطفاء الطبيعية. بيد أن عدد وأهمية هذه النشاطات بالحياة البشرية هو ما يجعل البشر مخلوقات مميزة بيولوجيا. ولكن لنتحدث عما تشترك به هذه النشاطات سيكون علينا تجاوز علم الأحياء.

(21) لوجهتي نظر حول هذا، انظر:
e K. Laland, T. Uller, M. Feldman, K. Sterelny, G. B. Muller, A. Moczek et al. "Does Evolutionary Theory Need a Rethink?" *Nature* (October 8, 2014): 161-164.

(*) الركنيات في الأحياء هي سمات تنتج كآثار جانبية لتطور سمات أخرى، بدلا من أن تكون ناتجا طبيعيا للاصطفاء الطبيعي، وهي مأخوذة من العمارة، لا سيما عمارة عصر النهضة، للإشارة إلى الفراغات التي تبدو كالمثلثات بين الأقواس والسقوف.

تقع اللحظة الأساسية في نمو الإنسان المميز عندما يستفيد شخص ما من قدراته اللغوية ليطرح سؤال: «ما الخير من فعل هذا أو ذاك، من جعل هذا أو ذاك يقع، أو السماح بحصول هذا أو ذاك؟»، وهذا يفهم على أنه طلب من الآخرين أو من الذات لإيضاح للأسباب المؤيدة أو المعارضة لأي جواب بعينه، أسباب يمكن بعد ذلك تقييما. من تلك النقطة، تعتبر المشاريع البشرية، والاستجابات البشرية على القدر بخيره وشره، والعلاقات البشرية على أنها مفهومة من حيث المصالح والمفاسد، من حيث المبررة منطقيا أو غير المبررة منطقيا. وبذلك، جاء زمن على أسلافنا استطاعوا به أن يسألوا: «هل الوقوع في الحب أمر حسن أم قبيح؟»، وأن ينظروا بردود مثل «هذا يعتمد على ما أو من تحب»، و«من القبيح أن يحصل هذا مرارا». نستطيع بالطبع أن نطرح أسئلة شبيحة حول أفراد بعض الأنواع غير البشرية. هل هذا التغير بدرجات حرارة المحيطات حسن أم قبيح للدلافين؟ هل هذه التغيرات بالطلب على العاج حسنة أم قبيحة على الفيلة؟ لكن هذه أسئلة لا يستطيع الدلافين أو الفيلة طرحها أو إجابات، ناهيك عن تبرير إجاباتها.

أزعم إذا أن البشر ميزوا أنفسهم عن بقية أنواع الحيوانات الأخرى بإدراك الممكنات التي لا يمكن تفسيرها فقط بلغة تطورية، وأن ما أدركوه هو شكل حاسم من الحياة، تتطلب المشاركة بها فهما وقدرة على إيجاد تطبيق لمفهوم الخير، ومفهوم العقل، وعدد من المفاهيم المرتبطة الأخرى. كان ويليامز محقاً باعتبار بعض النشاطات البشرية الفعالة بشرية بامتياز. بيد أن ما يجعلها مميزة هو الطرائق التي يمكن تربيتها وانتقاد ممارستها. قد يشير لفت النظر لذلك إلى أن هذا الاعتراض على أرسطو لا يحقق غرضه. إنه يقدم أيضاً نقطة انطلاق للرد على تهمة ويليامز بأن تفسير أرسطو الغائي للفاعلية البشرية فقد مصداقيته مع الرفض العلمي لتفسيره الغائي الكلي للطبيعة. ولكن، لأنني، بعكس مارثا نوسباوم، أوافق مع ويليامز بأن الافتراضات المسبقة لتفسير أرسطو تلزمه على الأقل ببعض الأطروحات حول تفسيره الغائي بالعالم الطبيعي؛ لا أستطيع إجابته مثلما فعلت مارثا. لماذا إذا أوافق مع ويليامز؟

يصر أرسطو من البداية أننا يمكن أن نفهم الفاعلية بشكل وافٍ إذا نظرنا لها فقط من منظورين: الفاعل والمراقب الخارجي. علاوة على ذلك، هذان المنظوران غير مستقلين. كفاعلين، نحتاج بمراحل مختلفة أن نتعلم من المراقبين الخارجيين، بينما، كمراقبين، نحتاج التعلم من الفاعلين. كمراقبين، نعامل بداية الفاعلين البشر ككل الفاعلين الحيوانات، بتحديد الغايات التي تتوجه لها نشاطاتنا عموماً ولا سيما، ومن حيث كيفية تشخيص هذه النشاطات، إن كنا نريد فهمها. الحيوان الجريح أو المريض هو الحيوان الذي يؤدي وظيفته بطريقة لا تستطيع بها نشاطاته أن تحقيق غاياتها المحددة، رغم أنه لا يوجد شيء بالبيئة يمنعه من أدائها. تخفق الفهود الجريحة بالصيد. تمتنع الدلافين الذكور الشابة، المصابة بمرض، عن المشاركة باللعب. لاحظ لا غنى عن الغائية لتحديد ووصف نشاط الحيوانات. تبقى كيفية تفسير هذا النشاط، بهذه المرحلة، سؤالا مفتوحا.

كما هو الحال مع الحيوانات، ينطبق الأمر على الفاعلين البشر. نحن نراقب الغايات التي توجه لها نشاطاتهم عموماً ولا سيما. نلحظ كيف يمنعها المرض والجرح أيضاً من تحقيق غاياتها. نلحظ أيضاً، ونحن ما زلنا مراقبين خارجيين، اختلافين اثنين عن الحيوانات: طول الوقت بعد الفطام الذي يبقى به صغارهم معتمدين على والديهم وعلى الكبار الآخرين، وقدر ونوع التربية الذي عليهم تلقيه من والديهم والكبار الآخرين إن كانوا سيؤدون مهماتهم جيداً كراشدين. بدون هذه التربية، أو إن تربوا بشكل سيء، فلن يتمكنوا من تحقيق غايتهم، إذ أنهم كفاعلين لن يعرفوا كيفية ترتيب المصالح بشكل صحيح وتحديد غايتهم النهائية. ولكن في هذه النقطة، نحن مدركون حتما أنهم نحن، أننا نشارك بأنفسنا أو من الآخرين، إن تربينا بشكل صحيح، باكتشاف ماهية غايتنا، بحيث تكون ممارستنا موجهة نحو تحقيقها، إذ أن الفاعلين البشر، بحسب أرسطو، كمشاركين بشكل الحياة البشري المميز، لديهم غاية نهائية، وماهيتها أمر حقيقي. يمكن فهمهم فقط، ويمكنهم فهم أنفسهم فقط، غائيا. لقد أدرك ويليامز أن هذا التصور من الفهم الغائي أساسي في اخلاق وسياسة أرسطو، مما

قد يكون مهد له بأهم أسبابه لرفض أرسطو. ما الذي يمكن قوله إذا دفاعا عن أطروحة أرسطو؟

كان أرسطو يقرر بين إجابتين متنافستين على سؤال: «ما هو الأحسن لي للتصرف كفاعل بشري؟». المقارنة هنا مع أسئلة على غرار «ما هو الأحسن لي للتصرف كعمة أو كطالبة أو كمزارعة أو كطبيب؟». في الحالات الأخيرة ماهية العمة أو الطالبة أو المزارعة أو الطبيبة الحسنة، وما إن كان من الحسن كون الإنسان عمة أو طالبة أو مزارعة أو طالبة، قد يكون سلسا نسبيا نظرا لأن لنا تصورا واضحا كفاية عن دور ومكان العمات والطلاب والمزارعين والأطباء في النظام الاجتماعي الذي نوجد به. في كل دور نهدف لغايات ذلك الدور. تهدف العمات لتوفير المطلوب لرفاه أبناء إخوانهم مما لا يستطيع أو لا يريد بقية أفراد العائلة الآخرين توفيره، بينما يهدف الطلاب لإتمام المرحلة الحالية من تعليمهم. غاية الزراعة إنتاج الغذاء والحفاظ على الأرض وحيوانات المزرعة، في حين أن هدف الممارسة الطبية هو العلاج والحفاظ على صحة المرضى. ولكن، كيف ندمج تلك النشاطات المتنوعة التي نشارك بها في كل من أدوارنا، بحيث نتصرف بما هو الأحسن كفاعلين بشر؟ ما الذي نهدف له، ما هي غايتنا، كفاعلين بشر؟

نستطيع هنا الرجوع إلى حجج النيوأرسطية التي تخليتها في الباب الثامن من الفصل الأول، بالإشارة إلى أن هذه أسئلة حول كل نشاطاتنا، بما فيها النشاطات التي نشارك بها بأدوارنا المتنوعة. الغاية البشرية النهائية يجب أن تكون بحيث نهدف لها خلال هدفنا تحقيق غاياتنا الأخرى. سيتضح مباشرة أن هناك طريقتين واضحتين قد نفشل بهما كبشر. من ناحية، قد نعيش حيوات مقسمة، عاجزين عن دمج أدوارنا المختلفة، بحيث نعيش فعلياً حيوات مختلفة، وهو أمر سهل للغاية في ثقافة كثقافتنا. ما قد يحجبه هذا التقسيم هو المدى الذي تؤثر به القرارات في جزء من حياتنا على النشاطات والعلاقات الأخرى. كيفية تقسيم وقتنا مؤشر دقيق لما نهتم به وكم نهتم به، وأكثر دقة من مشاعرنا الذاتية، فكلما زاد الوقت الذي نقضيه بأي مجال من حياتنا، قل الوقت المتاح

لمجالات أخرى. ولذا، قد تكون حقيقة مهمة للغاية عن شخص ما، وإن لم يكن هذا ملحوظا كثيراً منه، أنه لا يجد أبداً وقتا للاستماع إلى باخ أو لا يجلس وحده بصمت أبداً. أحد البدائل عن العيش المقسم هي العيش الفوضوي بشكل ما، أن نعيش حيوات نسمح بها مرارا لنشاطات بمجال ما أن تخل أو تثبط أو تؤجل نشاطات في مجالات أخرى. هذه الحيوات حجج بحد ذاتها على الحاجة للنظام.

افترض إذا أن شخصا ما، مدركا الحاجة لتحقيق التكامل بين نشاطاته لكنه خائف وحذر، يتبنى مبدأ مفاده تقليل تعرضه لحالات يمكن أن تخرج عن السيطرة، وتضعه في مساحات غير مألوفة ومتوقعة. هناك اعتراضان كبيران على هذا المبدأ. الأول هو أن أولئك الذين يتبنونه يستبعدون من حياتهم سلفا مصالح قد يكون مهما لهم تحقيقها لاحقاً بحياتهم. الثاني هو أن العيش بحسب هذا المبدأ، رغم أنه لا يبدو كذلك، هو عيش بحسب مبدأ اللذة (hedonism). لماذا أقول ذلك؟ وما المشكلة أن تكون مستلذا؟ يتصرف المستلذون للضمان، قدر المستطاع، أن ما يفعلونه وما يحصل يمنحهم السرور ويجنبهم الألم. فاعلنا الخائف والحذر المتخيل يجعل تجنبه لما يؤلمه يفوق هدفه، وبذلك يرتكب الخطأ المستلذ بافتراض أن الفاعلين يجب أن يعتبروا شهواتهم ونفورهم مسلمات، ويختاروا مصالحهم بحسبها، بدلا من أن يعملوا على تحويل شهواتهم ونفورهم، بحيث يحققون مصالح قد يتخلون عنها ما لم يفعلوا ذلك. ما يسرنا ويؤلمنا يعتمد على ماهية أشخاصنا، كما يؤكد كل من أرسطو والأكويني، وما يهم هو أن تصبح شخصا منفتحا على تحقيق مصالح حياة طيبة. مهما كانت الغاية النهائية للنشاط الإنساني، فهي لا يمكن أن تكون تحقيق السرور وتجنب الألم. ماذا يمكن أن تكون عدا ذلك؟

بوضع السؤال بصيغة النفي، أتبع مثال الأكويني، الذي كان الاسم الذي للحالة التي حقق بها الشخص غايته النهائية كإنسان هو **البيتيتودو**، ترجمته لمصطلح أرسطو **اليودايمونيا** .في بداية الجزء الثاني من **الخلاصة اللاهوتية** (الجزء الأول من القسم الثاني، المبحث الثاني، الفصول 1– 8)، يتابع

الأكويني نافيا بإظهاره مما لا يمكن أن يكون البيتيتودو، مقدما أسسا في كل مرحلة لحجته لما يجب أن تتكون منها. ولذا، فهو يؤكد أنها لا يمكن أن تتكون باكتساب أو امتلاك المال أو الشرف السياسي أو السمعة أو القوة أو الصحة أو السرور، والتي تمثل كل منها مصالح في مكانها الملائم، لكن أيا منها لا يمكن أن يكون غايتنا النهائية. لأسبابه لهذا الرفض وغيره، يصل لثلاثة استنتاجات. مهما كانت المصلحة التي تؤدي تحقيقها لوصولنا لغايتنا النهائية بحياتنا، فلا يمكن أن يكون وسيلة لشيء آخر، لأن هذا الشيء الآخر سيكون القصد الذي نتفاعل لأجله وسيكون هو الأجدر بتولي غايتنا النهائية. علاوة على ذلك، لا يمكن أن يكون مصلحة محددة بالترتيب ذاته كالمصالح المحددة الأخرى، وإن كان أعظم وأعظم بكثير من أي منهم، إذ إنه، إن كان كذلك، فسيكون قد أخذ مكانه الملائم بحياتنا، والذي يفترض أن يكون المكان الأعظم بحياتنا، لكنه لن يقدم مقياس المكان المناسب لكل نوع من المصالح وكل مصلحة محددة بحياتنا، بينما يجب على أي مصلحة تكمل حياتنا أن تقدم مقياسا كهذا.

لا تتنافس المصلحة التي تمثل غايتنا النهائية مع مصالح أخرى. نحن نقيم المصالح الأخرى بحد ذاتها وبما تساهم به بحياتنا ككل، كوحدة واحدة. المصلحة التي تمثل غايتنا النهائية تشكل حياتنا ككل، كوحدات واحدة. ولذا، بالتصرف لأجل تحقيق مصلحة بعينها، نتصرف أيضاً من أجل تحقيق غاياتنا النهائية، وهذا، إن تصرفنا بشكل صحيح، ما يمنح حياتنا توجها نحو تلك الغاية. لهذا السبب - وهنا بالطبع أتحرك متجاوزا (وبعض التوماويين سيقولون بعيدا عن) الأكويني - تملك حياتنا بنية سردية يجب ونستطيع بها أن نجعل أنفسنا مفهومين بشكل وافٍ بطريقة سردية. بينما نتحرك عبر حياتنا نحو غايتنا النهائية، فهناك عدد من الخواتيم المحتملة، بحسب أرسطو. عندما أموت، قد يبدو من صيغ أرسطو الأولية للوهلة الأولى أنني قد أكون إما **يودايمونيا** [يمكن القول إنها تعني سعيدا في الآخرة] ولكن لست **ماكاريوس** (*makarios*) [يمكن القول إنها تعني سعيدا في الدنيا]، أو كليهما، أو لست **يودايمونيا**، وبالتالي **أثليوس** (*athlios*) [أي تعيسا] (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، 1، 1100 ب 8-

1101 أ 8)، إذ أنك لتكون **يودايمونيا** يجب أن تصبح فاعلاً نشاطه متوافق مع الإتمام الأحسن والأكمل للفضائل بحياة كاملة (1098 أ 16-18)، بينما لتكون **ماكاريوس** عليك أن تتمتع بمصالح النتائج الحسنة، بالإنجازات المرضية والحظ الحسن. (أن تكون أثليوس يعني أن تكون معذبا، معانيا، تعيسا). ولذا، ما احتمالية أن يكون الفاعل **يودايومنيا**، ولكن ليس **ماكاريوس**؟ يستبعد أرسطو هذا بالنهاية. بدون مصالح الإنجاز والحظ الحسن، كما يستنتج، لا يمكن أن يكون الإنسان **يودايومنيا**. هل كان أرسطو على حق؟

ما يستبعده أرسطو، ولكن لا يستبعده الأكويني، هو احتمالية أن هناك حالات يكون بها الإخفاق بتحقيق أهداف محدودة محددة، مهما كانت عظيمة، ليس علامة على الفشل. انظر بالحالة الشائعة كثيراً لشخص اعتبر مصالح محدودة ومحددة على أن تحقيقها لم يكن مصلحة عظيمة للغاية، بل غايته النهائية. إنهم يهتمون برفاه طفلهم أو زوجهم أو صديقهم، أو يطمحون ليحققوا تفوقا رياضيا أو فكريا استثنائيا بطريقة وبمدى إن مات ذلك الطفل أو الزوج أو الصديق، أو لم يستطيعوا تحقيق ذلك الهدف الرياضي أو الفكري، فحياتهم، كما يعتقدون، لن يكون لها معنى ومغزى. سيعتبرون أنهم ماتوا كذلك ولن يكون هناك سبب حسن لعدم انتحارهم. إن اعتراض الأكويني هو أن هذا لا يصح أبداً على أي شخص، وأن أولئك الفاعلين العقلانيين يجدون أنفسهم ملزمين بالاعتقاد أنه لا يصح على أنفسهم، ما داموا واعين بشكل متأمل بوجهة حياتهم نحو غاية لا يمكن مطابقتها مع أي غاية محدودة ومحددة.

ما هي هذه الغاية التي يمكن أن تكون متجاوزة لكل الغايات المحدودة؟ في حياتنا العملية، نتعلم كيف نشخصها بينما نتحرك نحوها، نحو موضع الرغبة النهائي والمتفوق، عبر سلسلة من الإنكارات. إنها ليست هذه، ليست تلك، ليست تلك الأخرى. لأي شخص تعلم التراث النيوأفلاطوني، مثلما فعل الأكويني بقراءته ديونسيوس المنحول (PseudoDionysius)، فالنظير الواضح هو كيف يمكننا من خلال مبادئ الحياة التأملية أن نشخص الإله، موضع الإيمان النهائي والمتفوق، بطريقة نافية مشابهة. من المهم للأكويني كمنظر فلسفي، سواء

أكان يملك الأسس المناسبة للتأكيد أم لا، أن الإله، كما يوصف بحياتنا العملية والتأملية، موجود. إن اعتقاد الأكويني أنه يملك هذه الأسس. ما علينا نحن سؤاله هو ما إن كانت أطروحات الأكويني الفلسفية حول وجود الإله قادرة على الصمود، ليس أمام الاعتراضات التي واجهها، بل أمام أقوى الاعتراضات المعاصرة. بيد أنه مهما كانت أهمية هذا السؤال ملحة إلا أنها قد تشتتنا عن إعطاء تبصر الأكويني المركزي حول الغاية النهائية للبشر قدره الملائم.

قد يبدو متناقضا، لكنه ليس كذلك، التعبير عن ذلك التبصر بالقول إننا، بحسب رأي الأكويني، نكمل ونتم حياتنا بالسماح لها غير مكتملة. الحياة الطيبة هي تلك التي لا يعتبر بها الفاعل، رغم مواصلته ترتيب مصالح محدودة ومحددة، أيا منها ضروريا لإكمال حياته، وبالتالي مفسحا المجال لغاية نهائية متجاوزة كل تلك المصالح، كمصلحة مرغوبة متجاوزة كل تلك المصالح. الحيوات المختلة هي تلك التي إما يحدد بها الفاعلون خطأ مصلحة محدودة محددة حققوها أو سيحققونها على أنها غايتهم النهائية، أو يفترضون أن الفشل أو الإخفاق بتحقيق تلك المصالح هو فشل بتحقيق غايتهم النهائية. هل يجب أن يكون الشخص مؤمنا بإله ليفهم حياته بتلك الطريقة؟ بالطبع لا. كون الأكويني محقاً حول افتراضاته المسبقة حول تلك الحياة أمر، وسمة تلك الحياة أمر آخر. لاحظ أن الحيوات التي تنتهي مبكرا، بحسب تلك النظرة، بسبب الموت المفاجئ والسابق لأوانه ليست حياة ناقصة. ما يهم هو ما كان الفاعل منفتحا عليه عند موته، ليس الأعظم ربما، وإنما المصالح المحدودة التي حرم منها الفاعل بذلك الموت.

بدأ هذا النقاش والدفاع عن التفسير الأرسطي التوماوي للخير البشري كرد على انتقادات برلين وهامبشاير، وبشكل خاص، ويليامز. هل يمكن، أو هل يستطيعون، أن يعتبروه وافيا؟ كلا على الأرجح! إن العناصر الألوهية بذلك التفسير ستعطي لكل أولئك الثلاثة سبباً كافيا لرفضها بعيدا عن أي اعتبار آخر. وهذه علامة على قدر منهجية الخلافات بين أي شخص يفترض في نشاطاته واختياراته العملية اليومية أمرا قريبا لتفسير أرسطي توماوي، وشخص افتراضاته

أقرب لافتراضات برلين وهامبشاير وويليامز. انظر الآن لمغزى أبعد للتفسير الأرسطي التوماوي.

12.4. السرديات

بتقييمنا لحياة ما، ما الوحدة التي نعزو لها؟ إنها وحدة سردية، كثيراً ما تكون سردية معقدة، يكون الفاعل الذي يعلنها، بالوقت نفسه، موضوعها ومؤلفها، أو بالأحرى مؤلفها المشارك. يمكن الفهم الأفضل لنوع هذه السردية والطرائق التي نصبح واعين لها بالنظر بكيفية تفسير كل منا لنفسه. القدرة على التفسير سمة بشرية مميزة أخرى، إذ أن كلا منا، بعكس الدلافين والغوريلات والدلافين، قد يطلب منه بأي وقت أن يعطي تفسيرا لنفسه، أن نقول ما الذي فعلناه أو نفعله أو ننوي فعله، أن نجعل أفعالنا مفهومة بتفسير الدوافع والأسباب التي لدينا أو كانت لدينا للفعل، وتبرير هذه الأفعال بإظهار أن تلك الأسباب كانت أسبابا حسنة كفاية. يحتاج الآخرين الذين نتفاعل معهم أن يحددوا أن ما فعلناه أو نفعله أو سنفعله ولماذا واعتبارنا مبررين بفعلنا ذلك، إن كانوا قادرين على الاستجابة لنا، ولذا تطرح علينا مرارا أسئلة كهذه من هؤلاء الآخرين. لكن، بما أن كيفية استجابتنا ستحدد علاقاتنا المستقبلية معهم، فعلينا أن نكون واعين بشكل تأملي بماضينا وحاضرنا وأفعالنا المقترحة وبتفسيرها وتبريرها. ولذا، فهذه أسئلة نطرحها على أنفسنا. ما يعتمد كل منا به بإجابتها هو السردية لكل من حياتنا بعينها، بقدر ما نحن واعون لها. قارن بين مثالين.

قد يطلب مني تفسير شيء فعلته، حقاً أو زعما، قبل وقت طويل. المهم أمران: ما إن كانت قد فعلته حقا، ولماذا علي الآن تفسيره من ذلك الفرد أو تلك المجموعة تحديداً. بماذا أدين لهذا الفرد أو تلك الجماعة لإمكانية تفسيري ما فعلته حينها؟ هذا سؤال قد يطرحه الآخرون علينا أو قد نطرحه على أنفسنا، مثلما فعل البعض مؤخرا في أوروبا الشرقية حين اتهموا، أثناء العهد السوفييتي وما بعد السوفييتي، بالتعاون مع الشرطة السرية. كان عليهم في ردهم أن يرووا

قصة حياتهم في ذلك الوقت المحدد، مستبعدين أيا من الجوانب غير ذات الصلة. أو كما قد يحصل مع شخص بات ينظر لنفسه كلغز، محتارا ربما كيف استطاع أن يفعل أو يفكر أو يشعر بأمور بعينها فعلها أو فكر بها أو شعر بها، أو ما إن كان يحتاج الآن أن يقدم تعويضات للآخرين أو حتى لنفسه لكونه شخصا شديدا وقاسيا أو ربما مهملا ولا يعتمد عليه. مرة أخرى، فالرد المحتمل الممكن هو رواية قصة، قصة ستقدم إجابة بكونها انتقائية بشكل مفهوم. بكلتا الحالتين، ما يتم اختياره هو السردية الأكبر لحياة راوي القصة. من المهم بالطبع أن تكون القصة المروية حقيقية، وأن الاختيار ليس عملا فنيا مصمما ليخفي ويحجب ما كانه راوي القصة ويكونه. إننا جميعا، كما تعلمنا من كل من أوغسطين ومن التحليل النفسي، نقع في قبضة الخيالات ومعرضون كثيراً، وإن كنا نعتقد أننا صادقون، لخداع أنفسنا أولاً ثم الآخرين. لكن ما تدحضه القصة بذاتها، كما يؤكد سارتر، ليست بنية السردية. يقول أنطوني روكنتنين، لسان سارتر في روايته **الغثيان**[22]، إنه لا توجد قصص صحيحة. العيش أمر، ورواية القصص أمر آخر. عندما نروي قصة، نبدأ كما نبدأ لأننا نملك الخاتمة أو النتيجة في ذهننا أصلا. في الحياة، لا نستطيع أبداً معرفة النتيجة سلفا، ولذلك لا توجد خواتيم كهذه ولا بدايات كهذه. تحصل الأمور وحسب. ولذا، كان استنتاج سارتر أنه لا توجد حبكات، لا توجد قصص حقيقية. لكن هذا خطأ. لماذا؟

تبدأ السردية المعلنة لحياتنا بالتصور. تجد خاتمتا بالنقطة التي حققنا أو عجزنا بها عن تحقيقنا غاياتنا كفاعلين عقلانيين، عندما نكون أتممنا أو لم نتم حياتنا بالشكل المناسب. ولذا، فالحجة التي يخطئ بها سارتر ضعيفة أو قوية بقدر حجة أن حياتنا يمكن أن تتم، بأن هناك حقاً غاية بشرية نهائية، باعتراض

---

(22) Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris: Gallimard, 1938, trans. Robert Baldick as *Nausea*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, pp. 60-62.

[ترجمت الرواية إلى العربية في: جان بول سارتر، **الغثيان**، ترجمة د. سهيل إدريس (بيروت: دار الآداب، 2013)].

أرسطو والأكويني الذي سردناه توا. هذا أمر كان سارتر واعيا له بالطبع، رادا بصمت على معاصريه التوماويين. بيد أن من الأهمية بمكان أن حجة أرسطو والأكويني قائمة بالتجربة والوعي العمليين للفاعل، إذ تبدأ وجهة حياتهم بالتربية الأولية حول الفضائل. يعلم هؤلاء الفاعلون جيداً ما سيقوله لهم سارتر، لكنهم لا يعرفون سلفا نتائج أفعالهم. بيد أنهم يعرفون أيضاً، وإن كان بشكل غير ناضج بداية، كيف لهذه النتائج أن تتحول جيداً أو سيئا، وبمعرفتهم ذلك فهم يملكون شكلا ما من البداية بالخاتمة، وأنهم يعلنون سردية ما. سيرد سارتر **الغثيان** على ذلك بأن الأمور كذلك بالحياة، ويظهر لنا أنطوني روكنتين كيف يمكن لإنسان أن يعيش بدون أوهام سردية. يجب أن الرد الأرسطي التوماوي على ذلك بأن روكنتين مثال واضح على فاعل ذكي لم يترب أبداً على الفضائل ولذا فهو عاجز عن فهم حياته، وثانياً بأن سردية أفعال ومعاناة روكنتين التي يقدمها لنا سارتر تملك الأهمية التي لها فقط لأنها تظهر نوعا من الحياة كما هي فعلا، أي أنها قصة صادقة من نوع سيكون مستحيلا إن كان ما أجبر سارتر روكنتين على قوله حول رواية القصص صحيحا.

عادة، ما يعطي الأهمية للقصة المروية في رواية أو مسرحية أو ملحمة هو أنا هناك أمرا ما على المحك لواحد أو أكثر من الشخصيات حول علاقتهم بغايتهم النهائية. عامة، بالطبع، لا يقال الكثير أو أي شيء علانية حول تلك العلاقة. **الملحمة الإلهية**، تلك الملحمة اللاهوتية العظيمة، هي الاستثناء الواضح. ما يقع على المحك مباشرة هو مصلحة محددة يجب تحقيقها، يظهر لشخصياتها أن فقدانها سيضع الوجهة التي حاولوا منحها لحياتهم محل سؤال[23]. لكن الأمر كذلك ضمنيا بالغالبية العظمى من القصص بدءا من هوميروس مرورا بمؤلفين متنوعين بقدر يوربيديس وأوفيد وشكسبير ولورنس

---

(23) أعتمد هنا على:
Francis Slade, "On the Ontological Priority of Ends and Its Relevance to the Narrative Arts," in *Beauty, Art, and the Polis*, ed. Alice Ramos, Washington, dc: American Maritain Association, 2004.

ستيرن وجوستاف فلوبير وهنري جيمس، قصص تكشف الميزات الذهنية والقلبية والشخصية لأبطالها عبر نضالات ونزاعات تؤدي للنجاح أو الفشل بتحقيق غاية ما وأحياناً أيضاً باكتشاف أن ذلك النجاح والفشل أمور مختلفة عما يكون يعتبرونهم بداية. مع القرن العشرين، ظهرت أنواع جديدة من رواة القصص والقصص، رواة، مثل سارتر، يعتبرون مفهوم مصالح كهذه وغايات كهذه على أنها وهم ميتافيزيقي، وقصص ذات شخصيات تعيش في عوالم مؤسسة لتضع ذلك المفهوم محل سؤال. ينظر فرانسيس سليد (Francis Slade) بمثالين متباينين: نصوص كوانتين تارانتينو (Quentin Tarantino) السينمائية، وروايات وقصص كافكا القصيرة.

يشير سليد إلى أن شخصيات تارانتينو تسكن عالما خيالا محيت به الغايات، نهائية أم تابعة، بحيث لم يبق به سوى رغبات متنافسة ومتنازعة ومقاصد ساعية لتحقيق تلبية تلك الرغبات، ومنها رغبات بعض الشخصيات بمنح هيئة جمالية وزخرف لممارسة مهاراتهم وعنف مواجهاتهم. يثقل تارانتينو مخرجات هذه المواجهات فنيا بحيث نشهد عالما مضطربا جماليا ليس عالمنا. على النقيض، يظهر لنا كافكا - بطريقة مضطربة جماليا، أكثر حتى من تارانتينو - عالمنا كما نخشى أحياناً أن يكون، عالم لا تختفي به أبداً احتمالية وجود غايات وليس فقط رغبات ومقاصد تلبي تلك الرغبات، احتمالية أن هناك معنى ومغزى لحياتنا، لكننا لا نستطيع إلا أن نبقى به بحالة دائمة من الشك على الأرجح أن «هناك هدفا، لكن بلا درب، فما نسميه دربا متذبذب وحسب»[24]. ما يسائله كل من تارانتينو وكافكا كرواة قصص هو احتمالية وجود مقصد بحياة الإنسان نحو أي مصالح قد تؤدي لشيء بحياة الفاعل. أهناك قصة تحكى تسير خطوة واحدة للأمام، قصة تظهر عالما يمكن إدراكه كعالمنا، لكنه خال من

---

(24) Franz Kafka, *The Great Wall of China*, trans. W. and E. Muir, New York: Schocken Books, 1946.

[ترجمت المجموعة القصصية إلى العربية في: فرانز كافكا، **سور الصين**، ترجمة د. سامي الجندي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1982)].

المصالح والغايات؟ قد يبدو أنه لا توجد قصة كهذه، إذ إنه لا يمكن أن يحدث به شيء ذو أهمية حقيقية. لكن هناك قصة حقاً كهذه، بواحدة من أعظم روايات القرن العشرين، ولم تعرف حتى الآن فقط لأنها مكتوبة باللغة الإيرلندية، الإيرلندية المدهشة الرائعة التي تظهر ترجمتها صعوبات استثنائية.

إنني أتحدث عن رواية **أرض الكنيسة** (*Cré na Cille*) التي ألفها مايرتين أوكادااين (Máirtín Ó Cadhain)، وصدرت عام 1949، وتحولت لفيلم رائع بترجمة إنجليزية باسم **طين المقبرة** (*Graveyard Clay*) عام 2007، وترجمت مؤخرا فقط للغة الإنجليزية[25]. هناك عدة أصوات في **أرض الكنيسة**، أصوات الموتى في مقبرة على الساحل الغربي لإيرلندا ويتحدثون أحياناً مع بعضهم البعض، وأحياناً مع أنفسهم، معبرين عن مشاعر ومخاوف جلبوها معهم إلى القبر، من عداوات وامتعاضات وقلق وشماتات وهواجس وتظاهرات وأماني بانكشاف تظاهرات الآخرين. إن الموتى هم ما كانوا عليه أحياء، ولكن إلى الأبد.

تعيش كايتريونا فايدين، الشخصية المركزية في الرواية، عدة مظالم؛ من أختها التي ما تزال حية، ومن حماة ابنها التي تسكن معها في المقبرة، ومن ابنها الذي دفنها بضريح ذي خمسة عشر شلن بدلا من الآخر الأغلى ذي الباوند الواحد. حين يجلب الموتى المدفونون حديثا الأخبار بين الفينة والأخرى، تستفسر كايتريونا قلقة ما إن كان ابنها قد عمل على وضع الشاهد الحجري البازلتي الأخضر الذي تتمناه كثيراً. وعلى غرار كايتريونا وحالتها الفظيعة؛ تتأثر الشخصيات الأخرى بما تهتم به، بما لا تستطيع إلا الاهتمام به، ساخرة من الآخرين مما يهتمون هم به، ليس لأنهم يرجعون إلى معيار ما مرتبط بما يستحق الاهتمام به حقا، بما هو حسن حقا، وإنما لأن السخرية من الأمور القليلة التي يستمتعون بها. ولذا، تشتكي نورا شينين، حماة ابن كايتريونا، من أن الأستاذ منهمك باهتمامه بإشاعة أن أرملته، بعد وفاته

---

(25) Máirtín Ó Cadhain, *Cré na Cille*, Dublin: Sáirséal and Dill; trans. Alan Titley as *The Dirty Dust*, New Haven, cn: Yale University Press, 2015, and trans. Liam Mac Con Iomaire and Tim Robinson as *Graveyard Clay*, New Haven, cn: Yale University Press, 2016.

مباشرة، ملأت مكانه الشاغر مع ساعي البريد بيلياتشاي آن فوستا، بدلا من أن يشغل نفسه بتوسيع مداركه، كما ينبغي لرجل متعلم. ولذا، تسخر كايتريونا بدورها بتظاهر نورا بالثقافة. ليس الحال أنه لا يحصل شيء في عالم الموتى هذا، بل إن هناك انتخابات بمرشحين من ضرائح الجنيه، وضرائح الخمسة عشر شلن، وضرائح نصف الجنيه (عشرة من فئلة الشلن وخمسة قروش)، يقدم بها مرشح النصف الجنيه تحليلا ماركسيا للبنية الطبقية للمقبرة، محاكيا آراء المؤلف نفسها بتهكم. لكن كلام المرشح، مثل أي خطاب بلاغي، ليس إلا كلاما خادما لمصالح الذات، ومعبرا عنها، لا يؤدي لشيء إلا لمزيد من الكلام، ولذلك يبقى في آخر صفحات الرواية أصوات تتجادل مع أصوات أخرى، ولكن بلا نهاية، ولا أفق للنهاية.

ما يرسمه أوكادابن عالم تبرز فيه الغيابات بقدر ما تبرز الحضورات. هناك رغبات ومواضع رغبات، وهناك نشاطات ذات مغزى، لكن ليس هناك مصالح قد تملك الشخصيات سبباً حسناً للرغبة بها، ولا توجد غايات يسعون لها قد تعطي لنشاطاتهم معنى ومغزى ولحياتهم وجهة نحوها ولما وراءها. هذا عالم معدم مخيف فقدت به حياة الشخصيات بنيتها، ولذا لم يعد لقصصهم خواتيم ويظلون كذلك بلا نهاية، كما تختتم القصة التي يرويها أوكادابن. **أرض الكنيسة** عمل من طراز لغوي رفيع، لا يعبر فقط عن مقاصد الكاتب كفنان، وإنما يبرر تلك المقاصد لأن هذه رواية يحقق بها الكاتب غاية فن الروائي بطريقة نموذجية. تتحدث أصوات الرواية فقط في كتاب أوكادابن، لكنه بجعل هذه الأصوات مسموعة، يتحدث بما لا يستطيعون الحديث عنه، ويتصرف بما لا يستطيعون التصرف به، محققا تلك النهاية بإكمال وإتمام فنه الغائب تماماً عن الحياة الآخرة لشخصياته. غايات المؤلف وغايات فنه هي ما تبقى من كتابه.

قد يشير هذا إلى أنه يمكن قراءة **أرض الكنيسة** كتأكيد صارخ على كيفية تشكل الأطروحات الفلسفية المعنية بالنشاطات والحيوات الإنسانية كما قدمتها ودافعت عنها. لكن قول هذا سيكون مضللا، إذ إنه يشير إلى أن هذه الأطروحات يمكن إيضاحها وفهمها بشكل مستقل وسابق لسرد تلك القصص التي

تقدم أمثلة حول كيفية وسبب إيجاد تلك الأطروحات لتطبيق في حياتنا العملية، وهذا سيكون خطأ. يجب فهم القصص والأطروحات، القصص والأطروحات حول اتباع القواعد وكسر القواعد، حول تحقيق المصالح والعجز عن ذلك، معا أو عدم فهمها على الإطلاق. لذلك، هناك طبعا خطر بمعاملة القصص كما هي، بدون الإحالة لقواعد أو مبادئ، كمصادر للإرشاد العملي. قد نتخيل أنفسنا، مثلاً، بسهولة بأدوار توفر ذرائع للانغماس برغبة أمور ليس لدينا سبب حسن لرغبتها. بيد إن كنا نريد فهم سبب فعلنا ذلك بشكل واف، وليس عموماً فقط، وإنما بأمثلة عملية؛ فسنستطيع ذلك فقط بإيجاد تطبيق للأطروحات المعنية واكتشاف القصة الصحيحة التي يجب سردها حول تلك الأقسام بحياتنا التي أصبحنا بها رواة قصص مخادعين للذات.

لكن هذه مهمة تختلف طبيعتها وصعوبتها بين ثقافة وأخرى، إذ أن الثقافات نفسها تتفاوت بممارسات روايتها للقصص، من حيث من يروي القصص لمن، وما هي القصص التي تروى. يتعلم الأطفال الشباب بالاستماع وقراءة القصص بأنواعها المختلفة كيف يخبرون أنفسهم القصص بإجابتهم على أسئلة من شاكلة «ما الذي فعلته اليوم وماذا جرى لي؟»، و«كيف ترتبط أفعال ووقائع اليوم بما سبقها بالأيام، والأسابيع، والسنوات الماضية؟»، و«كيف تشير إلى أفعال ووقائع الغد؟». وبذلك، يتعلم الشباب، أو يخفقون بتعلم، كيفية تخيل أنفسهم كما كانوا، وهم، وقد يكونون عليه، وتضع حدود خيالهم حدودا لرغباتهم وتفكيرهم العملي. يتعلمون أن يستبشروا بأفضل ما يستطيعون تخيله، ويقنطون عندما لا يستطيعون تخيل أي مستقبل طيب. ولأن الأمر كذلك، فموارد رواية القصة لكل ثقافة ذات أهمية سياسية وأخلاقية كبرى. بعض الثقافات غنية بالأساطير وبعضها الآخر لا، وبعضها تعيد تناول ماضيها المشترك بشكل أفضل من بعضها الآخر، وبعضها تستحدث أشكالا مسرحية وأدبية أخرى تعلم رواية القصة، وأشكالا أخرى خفيفة للتسلية.

وبذا، يرى الأطفال والشباب أنفسهم والوقائع المختلفة بحياتهم بطرائق كوميدية أو مأساوية أو حتى ملحمية، ويدركون الاختلافات بين الكوميديا

والمهزلة، وبين المأساة والكارثة العبثية، وبين الملحمة والمبالغة الرومانسية المتظاهرة بأنها ملحمة. وبذا، ينجون من الوهم بالسخرية والتهكم والكاريكاتير. ليس من قبيل المصادفة أن كلا من أولئك الفلاسفة الذين سلطوا الضوء الأكثر على الحياة السياسية والأخلاقية، أرسطو والأكويني وماركس، قدم طرائق لفهم أنفسنا تتطلب إعادة سرد قصص حياتنا، واستبدال السرديات الأقل كفاءة بأفضل منها. بيد أنه قد يحصل، وحصل في ثقافة الحداثة المتقدمة، أن ممارسات رواية القصة أصبحت لا تقدم موارد للأفراد المجتهدين لسرد قصة حياتهم، وهذا بسبب ما جرى لرواية القصة كما أنه بسبب ما جرى لتلك الحيوات. لنبدأ بتشكل وبنية تلك الحيوات.

أشرت سابقا إلى أن أحد أكبر الاختلافات بين كل ثقافة للحداثة المتقدمة والثقافات الأخرى هو درجة وطبيعة تقسيماتها. ما الذي يحصل إذا لرواية القصة بثقافة كهذه؟ هذه الرواية تصبح معينة للأقسام المختلفة بحيث تعمل بطريقة مختلفة للغاية عن الأقسام الأخرى. هناك قصص تروى للأطفال، وقصص تقرأ في صفوف الأدب بالمدارس والكليات كواجبات أكاديمية، وقصص تقدم على التلفاز أو السينما أو المسرح كترفيه، وقصص تحكى بأخبار الإعلام لأهميتها السياسية أو أهميتها الإنسانية («امرأة تربي حمارا وحشيا في حديقتها الخلفية»، «مقتل سبعة وأربعين شخصيا بحريق مجهول المصدر»).، وجميعها قصص عن الآخرين. المفقود غالبا هو أي تصور عن الاستماع لقصص وإخبار قصص كنشاطات ذات أهمية بالغة لكل منها بفهم أنفسنا والآخرين، وأي فهم لقدر حاجتنا أولاً تعلم الاستماع ثم السرد.

بيد أن هذا بالنهاية جانب إضافي آخر من الثقافة المهيمنة المضرة بتلك العلاقات التي تحافظ، ويحافَظُ عليها، بممارسة الفضائل، نظير الجوانب الأخرى التي حددناها سلفا. البنى الاستغلالية لكل من السوق الحر ورأسمالية الدولة تجعل كثيراً من الصعب، وأحياناً مستحيلا، تحقيق مصالح مكان العمل من خلال العمل المتميز. البنى السياسية للدول الحديثة التي تستبعد معظم المواطنين من المشاركة في التداول الواسع والمطلع حول قضايا ذات أهمية

بالغة بحياتهم تجعل كثيراً من الصعب، وأحياناً مستحيلا، تحقيق مصالح المجتمع المحلي. تأثير «أخلاق الحداثة» في التفكير المعياري والتقييمي تجعل كثيراً من الصعب، وأحياناً مستحيلا، فهم دعاوى الفضائل، ناهيك عن الاعتراف بها في حياتنا المشتركة. وكذلك هي الثقافة المسلية الملهية إذ تجعل كثيراً من الصعب، وأحياناً مستحيلا، تنمية تلك القوى التخيلية ذات الأهمية الكبرى لعيش حياة الفضائل. ولذلك، علينا العيش ضد الطبائع الثقافية، مثلما علينا تعلم التصرف كخصوم اقتصاديين وسياسيين وأخلاقيين للنظام المهيمن. نستطيع فقط أن نتعلم كيف نتصرف، لا من التنظير المجرد، بل بقدر كبير من قصص أولئك الذين اكتشفوا، بسياقات اجتماعية حديثة متنوعة مختلفة للغاية، ما الذي يجب فعله، إن كنا نريد تحقيق مصالح إنسانية جوهرية، ولذلك ما الذي تتطلبه الفضائل منهم، جاعلين من أنفسهم، بذلك، نقادا وخصوما للنظام القائم. لذلك أحتاج أن أسير قدما لما وراء استنتاجاتي النظرية لأعطي أوصافا لبعض الحيوات النموذجية. قبل أن أفعل ذلك، علي مواجهة الاعتراض بأنني بفعلي ذلك فإنني أسلم نفسي للوهم. لقد رددت سلفا على الحجج المقدمة ضد أي فهم سردي للحياة البشرية كما طرحه سارتر. لكن حججا فلسفية أقوى، تنحو باتجاه الاستنتاج نفسه، طرحت مؤخرا من داخل كل من التقليدين الفينومينولوجي [أي المرتبط بعلم الظواهر الذي يدرس الواقع من منظور ذاتي معاش] والتحليلي.

13.4. خلافات مستمرة حول السردية

كان من ضمن أولئك العاملين من داخل التقليد الفينومينولوجي عمل [الفيلسوف المجري] لاسزلو تينغيلي (Laszló Tengelyi) في كتابه **المنطقة البرية في التاريخ-الحياة** (*The Wild Region in Life-History*)[26]. يعتمد تينغيلي على كل من

(26) Laszló Tengelyi, *The Wild Region in Life-History*, trans. G. Kallay with the author, Evanston, ' il: Northwestern University Press, 2004.

[الفيلسوف الألماني مؤسس المدرسة الفينومينولوجية] إدموند هوسرل (Edmund Husserl) و[الفيلسوف الفرنسي الفينومينولوجي] موريس ميرلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty) ببناء فكرة للذات تؤدي لرفضه تفسيري للسردية. لاحظ هوسرل، بما لا يحتمل الجدل، أن بالآخرية الحالية للآخرين أمورا لا تتلاءم معي، في فكرة طورها [الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس] بطريقة أكثر جدلية ولفتا للنظر. تجاوز ميرلو بونتي فكرة هوسرل هذه باتجاه آخر. بمواجهة الآخر المتجسد، نواجه ما هو «متجاوز للجسد الموضوعي مثلما أن الشعور باللوحة يتجاوز رقعتها»[27]، في شيء لا يمكننا دوماً التعامل معه بطريقتنا لأن به غرابة لم، وأحياناً لا نستطيع، توطينها ثقافيا ضمن أنماطنا المعتادة. بالتأمل بما تعلمه من [عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي] مارسيل ماوس (Marcel Mauss) و[الأنثروبولوجي الفرنسي] كلاود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)، واصل ميرلو بونتي حديثه عن «منطقة برية» في الحياة الإنسانية متجاوزة لكل الثقافات المحددة، منطقة نشأت منها كل تلك الثقافات. يتبع تينغيلي خطى ميرلو بونتي بحديثه عما يسميه البرية، والتي لا نستطيع بتجربتنا المعاشة أن نعيش ونفكر مثلما نفعل بدونها، وستفقد حياتنا بدونها المعاني والمباني التي لها، لكن هذه البرية تظل متجاوزة لكل الأشكال المحددة ثقافيا. كيف يرتبط هذا برفضه لفهمي الحيوات على أنها «سرديات دراماتيكية معلنة» في كتابي **بعد الفضيلة** وغيره؟

يؤكد تينغيلي على أن «أساس الذاتية لا يجب البحث عنه بوحدة قصة حياة مروية، أو في حياة قصص مروية معقدة، وإنما في حياة من إجمالي التجارب المعاشة»[28]، وعلى أن من بين تلك التجارب ما لا يمكن التعبير عنه بالسردية. هناك لحظات رئيسية في حياتنا، لاحظات يبدأ بها شيء جديد جذريا، شيء «ذو مكونات لا تتوافق مع البناء ذي الأثر الرجعي لتوالٍ كهذا» في سردية ما[29]. في

---

(27) Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 167, quoted by Tengelyi, p. 104.

(28) Tengelyi, The Wild Region in Life-History, p. xix

(29) المصدر السابق، ص31.

القصص التي نرويها تاليا، «شذرات الشعور الناشزة» هذه قد تُتجاهل أو تُستبعد أو تُقمع، لكنها تترك آثارا بارزة في حياتنا وقد تعاود الظهور بطرق صادمة. فهم الحياة بطريقة سردية يعني أن نفرض عليها تماسكا لا تملكه، وأن نموّه ينتمي بها للبرية.

تينغيلي محق بالطبع بتأكيده على أن هناك في كل حياة تجارب لا نستطيع إيضاح أهميتها، ناهيك عن التعايش معه؛ تجارب تهدد تماسك حياتنا. إنه محق أيضاً بتأكيده على حرصنا على تمويه وعينا عن أنفسنا بأهمية هذه التجارب وبالإشارة إلى أن أحد طرق ذلك هي رواية قصص تحجب موضع هذه التجارب في حياتنا. بيد أنه لا يتناقض أي من هذا مع زعمي المركزي، إذ أن تعايشنا مع تجارب كهذه، أو فشلنا بذلك، قضية أساسية لنا جميعا، وهناك دوماً قصة تروى حول ذلك. نستطيع الإقرار بتناقض وإبهام هذا الجانب أو ذاك بحياتنا بسردية متماسكة ومفهومة بدون تمويه التناقض والإبهام أو تقديمه بطريقة خاطئة. إنه لا توجد طريقة وافية أخرى للإقرار بها.

طُرح انتقاد مختلف للغاية لاستخدامي لفكرة السردية من [الناقد الأدبي والفيلسوف البريطاني التحليلي] غالن ستراوسون (Galen Strawson) في مقالته «ضد السردية»[30]، حيث وجهت حججه بشكل رئيسي ضد مواقف اتخذها [الفيلسوف السياسي الكندي] تشارلز تايلور (Charles Taylor) و[الفيلسوف الفرنسي] بول ريكور (Paul Ricoeur) - الذي يناقشه تينغيلي أيضاً -، واتخذها المحلل النفسي أوليفر ساكس (Oliver Sacks) وعالم النفس جيروم برونر (Jerome Bruner)، والتي عرفت بها أيضاً بأنني «الشخصية التأسيسية في معسكر 'السردية' الحديث». هذا الوصف مضلل قليلاً لأنني كنت، وما زلت، مدينا للغاية لتايلور وريكور وساكس وبرونر. يرفض ستراوسون أطروحتين يعتبر أن بعضنا أو كلنا يتبناها. الأولى هي ما يسميه أطروحة «السردية» النفسية، القائلة

(30) Galen Strawson, "Against Narrativity," in *The Self?*, ed. Galen Strawson, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 63-86.

إن «كل البشر عادة ما ينظرون أو يعيشون أو يعايشون حياتهم كسردية أو قصة من نوع ما، أو على الأقل كمجموعة قصص». الثانية هي أطروحة «السردية» الأخلاقية القائلة إن «معايشة أو تصور الشخص لحياته كسردية هي أمر حسن، فالنظرة السردية أساسية لحياة طيبة»[31].

يعبر ستراوسون رفضه لكلتا الأطروحتين باستخدامه تمييزين اثنين. الأول بين «تجربة الشخص لنفسه عندما ينظر لنفسه بشكل رئيسي كإنسان معتبر ككل، وتجربة الشخص لنفسه عندما ينظر لنفسه بشكل رئيسي ككيان شعوري داخلي أو 'ذات' بشكل ما، وهو ما أسميه تجربة الذات»[32]. التمييز الثاني بين شكلين من تجربة الذات، اللاتزامني الذي «يدرك به الشخص نفسه كذات، كشيء موجود هناك في الماضي (البعيد) وسيكون هناك في المستقبل (البعيد)»، والعرضي الذي «يملك به الشخص شعورا ضئيلا، أو معدوماً، بأن الذات التي يوجد عليها الشخص كانت هناك في الماضي (البعيد) أو ستكون هناك بالمستقبل». أولئك الذين تعد تجربة ذاتهم عرضية دائما أو غالبا، من حيث أن الذات التي كانوا عليها ليست الذات التي هم عليها الآن ولن تكون هاتان الذاتان الذات التي قد تكونها - [الكاتب الأمريكي] هنري جيمس (Henry James) و[الروائي الفرنسي] هنري بروست (Henry Proust) من بين الأمثلة المذكورة - «على الأرجح لن يكون لهم ميل محدد لرؤية حياتهم بطريقة سردية»[33]. يعتبر ستراوسون نفسه من بين هؤلاء ويستنتج، كتعميم حول البشر، أن الأطروحة النفسية خاطئة. ليس من المنطقي، لأولئك الذين لا يعيشون ذلك، أن يقيموا حياتهم بطريقة سردية، وفي الحقيقة فالحياة المنظور لها والمقيمة بهذه الطريقة أقل درجة من أنواع أخرى بعينها من الحياة. على النقيض، «حياة أولئك الذين لا يبالون بالمستقبل ويعيشون كل يوم كما هو هي من أفضل الحيوات الممكنة،

(31) المصدر السابق، ص63.

(32) المصدر السابق، ص 64.

(33) المصدر السابق، ص 65.

فهي حيوية وسعيدة وعميقة... وتظهر نعمة الصداقة بكيفية حياة الشخص في حاضره»[34]. لذلك فهو يرفض، ضمن أشكال أخرى من الفكرة السردية، دعواي بأن سؤال «ما الحسن بالنسبة لي؟» هو سؤال حول الكيفية الأحسن لإتمام حياتي، عند النظر لها كوحدة ظاهرة بسرديتها[35].

تقوم الخلافات التي بيني وبين ستراوسون حول تصورات بعضنا للذات على اختلافات جوهرية في فلسفة العقل حول قضايا تتطلب انتباها فلسفيا إضافية - الهوية الشخصية، معرفة الذات، النية - ولا أستطيع متابعتها هنا. بيد أن ملاحظات ستراوسون حول السردية تكشف بعض سوء الفهم لموقفي. ليست فكرتي على الإطلاق أن البشر يعايشون حياتهم معظم الوقت كسرديات، في أمر سيتضمن درجة ملحوظة ومؤسفة من المسرحة الذاتية. لكن لحسن الحظ أن معظمنا ليسوا مسرحيين لذواتهم كذلك. نصبح، عموماً، مدركين للبنية السردية بحياتنا في فترات متباعدة، وبطريقة من اثنتين: عندما نتأمل بكيفية جعل أنفسنا مفهومين للآخرين بإخبارهم جوانب محددة من قصتنا أو عندما نملك سبباً بعينه لسؤال «كيف أصبحت حياتي حتى الآن؟» و«ما الذي علي فعله لتسير جيداً بالمستقبل؟». أحياناً بإجابة هذه الأسئلة العملية، القاسية أحياناً، يُجاب أيضاً سؤال «ما الحسن بالنسبة لي؟» بافتراضاته السردية. مواقف طرح هذه الأسئلة مطلوب لاتخاذ قرارات جوهرية بمراحل بحياتنا تتاح بها مسارات بديلة من المستقبل، وهنا مجددا عليّ تأكيد ما قلته سابقا.

لنا جميعا، عندما نصبح راشدين أو حتى قبل ذلك، علينا أن نقرر كيف نكسب عيشنا: هل عليّ العمل في المزرعة أو أن أصبح نجارا متدربا أو الهجرة خارج البلاد؟ للبعض، فقدان الوظيفة في منتصف العمر أو المرض الخطير أو وفاة شخص معيل يعطي سبباً لطرح أسئلة باحثة بالقدر نفسه. للبعض، قد تنبع هذه الأسئلة إما عن اكتشاف احتمالات جديدة، أو عما يمكن تحقيقه بتنظيم فرع

---

(34) المصدر السابق، ص 84- 85.

(35) المصدر السابق، ص 71- 72.

للنقابة، أو بتعلم الرسم. بمحاولة إجابة هذه الأسئلة، نعتمد على تاريخنا، على معرفتنا بما فعلناه وما كان حتى حينه، بما عرفناه عن قدراتنا ومحدداتنا، عن أخطائنا المعرضين لها والموارد التي نمتلكها. يتباين الفاعلون كثيراً بالطبع بالطريقة التي يطرحون بها هذه الأسئلة ويجيبونها. هناك أنماط مختلفة للتأمل الذكي، وكيفية التأمل للكثيرين هي أمر متعلق بما يفعلونه بقدر ما يقولونه، بما لا يعبرون عنه بقدر ما يعبرون. بيد أن شخصا ما لم يستطع بمواقف الأزمة والاختيار هذه أن يطرح تلك الأسئلة، ويعتمد على سردية حياته بطرق ذات صلة، سيكون فاقدا للذكاء العملي.

ما يعتبره ستراوسون مربط الفرس بسؤال ما إن كان، ولأي مدى، يفكر الشخص أو يعيش حياته بطريقة سردية مختلف للغاية عما أعتبره مربط الفرس. لماذا إذا مدح ستراوسون « حياة أولئك الذين لا يبالون بالمستقبل ويعيشون كل يوم كما هو؟». إن كان ستراوسون على حق بمدحه هذا، فعليه أن يعطينا أمثلة موضحة ومفصلة لها، وسيكون عليه أن يعطينا سرديات يمكنه الاعتماد عليها ليرد على اعتراضات رئيسية لأطروحته. حتى الحياة المعاشة عرضيا لها تاريخ ويمكن تقييمها كحياة. من الجدير الإشارة، بما يتعلق بالحياة التي يمدحها ستراوسون، أن أولئك الذين يعيشونها يستطيعون ذلك فقط لأن الآخرين الذين يعيشون حياة لا يبالون بها بالمستقبل يحافظون على العلاقات والمؤسسات التي تجعل حياتهم ممكنة. تزدهر العائلات والمدارس وأماكن العمل والعيادات والمسارح والفرق الرياضية فقط إن لم يكن بها العديد من أولئك الذين لا يبالون بالمستقبل. ولذا يُطرح السؤال: ما الذي يستطيع أولئك الذين لا يبالون بالمستقبل أن يقولوا لتفسير وتبرير حياتهم، عندما يطلب منهم تفسيرها من الآخرين؟ ما الذي يستطيع ستراوسون أن يقوله نيابة عنهم؟

ليس لدي شك أن تينغيلي وستراوسون سيكون لهم ردود معبرة على إجاباتي على إجاباتهم لأطروحاتي حول السردية. هنا، مرة أخرى، يوجد تحرٍ مستمر. ولكن بما يتعلق بالسردية، فنحن لا نحتاج مزيدا من الحجج، وإنما مزيدا من السرديات، إذ إنه إن كان صحيحا، كما أزعم، أننا ندرك كلا من

تقلبات رغباتنا ومسار ونتائج تفكيرنا العملي بطريقة سردية، فمن الأفضل إظهارها لا بحجج فلسفية، على قدر أهميتها، وإنما بأمثلة توضيحية لسرديات من نوع ذي صلة، سرديات تجعل أفعال فاعلين بعينهم مفهومة وتظهر أنهم مبررون أو غير مبررين.

الفصل الخامس

أربع سرديات

1.5. تمهيد

من الفصول الأربعة الأولى من هذه المقالة، وصلنا لاستنتاج وحيد لكنه مركب: يحسن الفاعلون فقط إذا، وعندما، يتصرفون لتلبية تلك الرغبات التي يملكون سبباً حسناً لرغبة مواضعها، وأن الفاعلين العمليين السليمين والمؤثرين فقط يتصرفون كذلك، وأن هؤلاء الفاعلين يجب أن يتصرفوا بحسب ما تملي عليهم فضائلهم، وأن هؤلاء الفاعلين سيتوجهون بأفعالهم لتحقيق غايتهم النهائية. تبدو هذه بديهية مركبة، ما لم يتم إيضاحها. بيد أن هذه ليست مجرد أربعة مجموعة شروط مستقلة يجب على الفاعلين تحقيقها إن كانوا يريدون التصرف حسناً وبشكل صحيح. أوضح أيا منهم بشكل واف وسيكون عليك، بفعلك ذلك، إيضاح الثلاثة الآخرين. علاوة على ذلك، ومثل كل الاستنتاجات النظرية في السياسة والأخلاقيات، يمكن فهم هذا الاستنتاج بشكل واف فقط بالانتباه لتفصيل حالات معينة تمثلها بشكل بارز، لا كأمثلة خيالية، وإنما حقيقية. لا يمكن فصل فهم هذه الشروط عن معرفة كيف يمكن تطبيقها. لكن أمثلة كهذه ستكون لفاعلين، مثلنا جميعا، ليسوا عقلانيين تماماً، ما زالوا يحاولون كيف يتصرفون بشكل صحيح وحسن، ولذلك فهم يواجهون نقصا، بدرجة ما، بكل الجوانب الأربعة. كونهم كذلك بين الفينة والأخرى يتيح تحقيق مقصد آخر، هو استعراض صلة تعميمات النظرية بتأمل فاعلين بعينهم بخصوصيات حياتهم. وهذا ذو أهمية خاصة عندما يكون هؤلاء الفاعلون أشخاصا نحتاج نحن أن نتعلم منهم.

كان الأفراد الأربعة الذين سأسرد قصصهم، جزئياً على الأقل، فاعلين على هذه الشاكلة. كان لكل منهم تاريخ مفرد، لكنه تاريخ يسلط الضوء على الحيوات الأخرى المعاشة في ظروف مختلفة للغاية. لكل منهم سجل واف من الأحداث ذات الصلة في تاريخهم. الأربعة جميعا لم يكونوا قريبا جدا من نظرتنا بدرجة تحجب انشغالاتنا، ولا بعيدين جدا بحيث أن علاقة حياتهم معنا إشكالية. عاش الأربعة حيوات غير عادية، وواجهوا قضايا لم يواجهها العديد منا، لكن كلا منهم، بخياراتهم، يسلط الضوء على الخيارات اليومية للحياة الحديثة اليومية. هناك بالطبع قدر ما من الاعتباط بانتقائي هؤلاء الأربعة، لكن هدفي ليس أكثر من إظهار الجزء الذي تلعبه سرديات الآخرين في فهمنا للممارسة. لذا، ما أقدمه انتقائي جدا ليكون سيرة حياتية وافية، وتركيز انتباهي مختلف جدا عن معظم كتاب السير الذاتية. لكنني بالطبع مدين للغاية لكتاب السير باختلافهم، لتوفيرهم كلا من حقائق حياتهم، ولتصوراتهم المنيرة. سأبدأ مع فاسيلي غروسمان، المولود في بيردوشيف الأوكرانية عام 1905، ثم أتابع مع ساندرا داي أوكنور، المولودة في مدينة إل باسو بولاية تكساس الأمريكية عام، 1930 وسيريل ليونل روبرت جيمس، المولود في ترينيداد عام 1901، وأختم مع دينيس فاول، المولود في مقاطعة لاوث بإيرلندا عام 1932.

2.5. فاسيلي غروسمان

كانت مدينة بيردوشيف مركزا للثقافة اليهودية لقرون، موطنا للعديد من الحاخامات البارزين، وموطنا أيضاً لطبقة مثقفة من اليهود المعلمنين. انتمى والدا غروسمان لتلك الطبقة، وتحدثا الروسية، لا اليديشية، وربيا ابنهما تربية علمانية. كان والد غروسمان مهندسا كيميائيا، ووالدته معلمة لغة فرنسية. في مرحلة مبكرة من حياته، انفصل والداه، وما بين أعوام 1910 و1912 أخذته والدته للعيش في سويسرا، ومثلها؛ أصبح متحدثا طليقا بالفرنسية. لم يكن قد أتم اثنا عشر عاما حين اندلعت ثورة أكتوبر [الروسية] وبالكاد كان عمره خمسة عشر عاما مع انتهاء الحرب الأهلية [الروسية]. من عام 1923 حتى نهاية

1929، كان غروسمان طالب كيمياء في «جامعة موسكو الحكومية»، الفترة التي كافحت بها القيادة السوفييتية حول قضايا التنظيم الزراعي الجماعي والتصنيع. كان التاريخ السياسي لهذه الكفاحات هو أيضاً تاريخ صعود جوزيف ستالين (Joseph Stalin) للسلطة الديكتاتورية الفائقة. يمكن ملاحظة بعض جوانب ذلك الصعود للسلطة وممارسة ستالين لتلك السلطة. الأول هو استبعاد أية أصوات معارضة، ليس فقط من «اللجنة المركزية للحزب الشيوعي»، وإنما من كل مناصب القيادة في كل من الحزب والدولة. حول ماذا كان الإقرار مطلوبا؟ حول كل تفصيل من سياسات ستالين حول التصنيع والإجراءات المطلوبة لإعادة صناعة الزراعة السوفييتية، بحيث تحقق أهداف التصنيع، وبكل تفصيل من زعم ستالين أنه باتباع تلك السياسات يمكن تأسيس نظام اشتراكي، بحيث يصبح الاتحاد السوفييتي في طليعة التقدم البشري. ثانياً، امتد استخدام الرعب بلا هوادة ضد منافسي ستالين إلى نظام أوسع من حملات التطهير والعقوبات، وتمأسس في [الشرطة السرية السوفييتية] «المديرية السياسية المشتركة للدولة» وفي نظام الجولاج. لكن إذا أصبنا بالدهشة من هذه القسوة ومن حجم جرائم ستالين، كما يجب أن نكون، فقد لا نستطيع أن نلحظ أن روسيا ستالين لم تكن لتعمل كما استطاعت إن كانت فقط مجتمعا من الخائفين وشحيحي النفس الأنانيين. نظر عدد هائل من المواطنين السوفييت لأنفسهم ولمهماتهم اليومية، على الأقل بالمعظم، مثلما سعى ستالين أن ينظروا لأنفسهم، ومن بينهم كان غروسمان الشاب. ماذا يعني ذلك؟ كان زعم قيادة الحزب هو أن الاتحاد السوفييتي هو الذي يتولى مهمة الازدهار الإنساني المستقبلي، وأن المصالح البشرية كانت مرتبة مثلما رتبها الحزب. لأن، وما دام، المواطنيين السوفييت راضين بذلك، أي لأن، وما دام، تفكيرهم العملي متوافقا مع المعايير التي وضعها الحزب؛ أصبحت روسيا تحت حكم ستالين لدرجة ملحوظة روسيا ستالينية.

ثالثا، لأن ستالين قدم نفسه كالوريث الشرعي لماركس وإنجلز ولينين، كان على الخطاب السياسي الذي قدم به هو وأنصاره توجهاتهم النظرية، والسياسات

التي جسدت تلك التوجهات، وتأثيرات تلك السياسات على الحياة اليومية السوفيتية، أن يوظف المصطلحات ذاتها التي عرف بها ماركس وإنجلز ولينين التزاماتهم. ولكن، لأن الستالينية كانت بجوانب فارقة على النقيض مع ماركسية لينين، ناهيك عن ماركسية ماركس وإنجلز، عمل خطابها على حجب الفجوة بين الوقائع السوفييتية وأي وصف ماركسي صادق لهم، مثل ذلك الذي قدمه تروتسكي. ولذلك، تبرز الحاجة لاستنكارات التروتسكية المتكررة والملحة. ولذلك أيضاً، تبرز بعض المشاكل الخاصة التي واجهت الكتاب السوفييت. أوعز للكتاب مهمة تشكيل المخيلة السوفييتية، بحيث ينظر قراؤهم لأنفسهم بطريقة ستالينية. أعلن ستالين عام 1932 أن «إنتاج الأرواح أكثر أهمية من إنتاج الدبابات»، مقدما نخبا للكتاب بأنهم «مهندسو الأرواح البشرية». كان غروسمان سيصبح حينها تماماً كاتبا من هؤلاء.

أثناء دراسته، قرر غروسمان أن عمله كمهندس كيميائي ليس حرفته. عندما تخرج، وقد كان متزوجا - في زواج استمر فقط حتى عام 1932 - ولديه ابنة ولدت عام 1930 وربتها أمها بداية، عمل في سلسلة من المهن؛ في مصنع صابون، وكمفتش مناجم، وكمعلم كيمياء في كلية طب بمنطقة دونباس، وفي «مصنع ساكو وفانزيتي» في موسكو. ولكنه أصلا، وقبل أن يتخرج، كان ينشر المقالات في المجلات والصحف وأصبحت قراءته وتفكيره الآن نظيرين لكتابته. عام 1929، كان قد قرأ رواية تولتسوي القصيرة **موت إيفان إيليتش** (*Death of Ivan Ilyich*)، وأصبحت الأسئلة التي طرحها تولتسوي حول علاقة الموت بالحياة اليومية هي أسئلة غروسمان. لقد قدمها في القصة القصيرة التي كانت أول ما جعل غروسمان معروفا، «في بلدة بيردوشيف»، والتي نشرت في **الجريدة الأدبية** (*Literaturnaya gazeta*) في أبريل/ نيسان عام 1934.

وقعت القصة في حي ياتكي، موطن أفقر اليهود في بيردوشيف، أثناء الحرب بين البلاشفة والبولنديين. للقصة بطلتان: المفوضة السياسية لوحدة خيالة في الجيش الأحمر، والتي كان حملها من أحد رفاقها الجنود متقدما جدا على أن تقوم بإجهاضه، والزوجة والأم اليهودية التي تحصل الولادة في منزلها. لم

تعد المفوضة السياسية هي تلك التي تعطي الأوامر، والتي يعتمد الآخرون على مهارتها وعزمها. إنها الآن وطفلها معتمدان على مهارات وعزم الأم والقابلة. إذن، كيف تستطيع أن تكون أما صالحة وجندية صالحة؟ عندما يصبح عمر طفلها أسبوعا، يصبح على وحدة الجيش الأحمر أن تنسحب من بيردوشيف، لأن البولنديين يتقدمون، وتجد أنها لا تستطيع أن ترفض الذهاب معهم، حتى إن كان هذا يعني تخليها عن طفلها. تصاب الزوجة والأم اليهودية بالدهشة والحيرة معا: كيف يمكن لأي أم أن تتصرف هكذا؟ ينظر زوجها ويعجب بحزم المفوضة السياسية. لكن الكلمة الأخيرة لم تكن لأي منهما. لقد ظهرت بصرخات الطفل الباكية.

هكذا، يترك غروسمان قراؤه أمام سؤالين بلا إجابات. بشكل عام، عندما يكون عليهم الاختيار بين مصالح من نوعين مختلفين للغاية، كيف سيتصرفون؟ وبشكل أكثر تحديداً، عندما يكون الاختيار بين مصالح الطفل والعائلة من ناحية، ومصالح الدولة السوفييتية من الناحية الأخرى، ما هي حالات الندم والندب التي عليهم تركها وراؤهم؟ كانت هذه أسئلة على العديد من قراء غروسمان تقديم إجابات لها بالاختيار كما يفعلون في حياتهم اليومية، من خلال القدر الذي أعطوه للاعتبارات المتنازعة المتنوعة عند اتخاذهم تلك الخيارات. ما تشير له قصة غروسمان هو أن تلك الخيارات كانت أحياناً إشكالية للغاية، وأن هناك بعض معضلات التفكير العملي التي تظل دائما بلا إجابات. بيد أنه كان من الافتراضات المسبقة في التفكير الستاليني أن خيارات المواطن السوفيتي الصالح عند ترتيبه المصالح ليست إشكالية. ما قدمته قيادة ستالين هو طريقة لفهم النفس ولخيارات الشخص بكونها تحقق الأهداف المحددة من تلك القيادة، بحيث لا تظهر أي أسئلة أخلاقية وميتافيزيقية صعبة.

شهد عام 1934 أيضاً إصدار رواية **غلويكاوف** (*Glyukauf*) القصيرة لغروسمان حول المصاعب التي يواجهها عمال مناجم الفحم تحت قيادة مسؤول في الحزب الشيوعي، دافعا إياهم للإنهاك وبنفسه للموت. صدرت الرواية في المجلة الأدبية الدورية **الروزنامة** (*Almanakh*)، التي ترأس تحريرها [الكاتب

السوفييتي الشهير] ماكسيم غوركي، والتي كانت حينها المنصة الرئيسية لسياسات ستالين الثقافية. قُيّدت نظرة غوركي الإيجابية لكتابة غروسمان بانتقاده لما اعتبره طبيعانية غروسمان. يفترض الطبيعاني أنه بإخباره الحقيقة حول ماهية الأشياء، حول الواقع الراهن، فهو يقول الصدق ببساطة. لكن ما يهم ليس هذا بقدر ما هي الحقيقة حول ما ستكونه الأشياء، حول الواقع الذي ستكونه، لكنها لم تكنه بعد. ولذا، فغوركي، معبرا ببلاغة عن عقيدة الواقعية الاشتراكية، اعترض أنه «في رواية **غلويكاوف**، تحكم المادة المؤلف، وليس العكس». كان على غروسمان، بحسب غوركي، أن يسأل: «ما الحقيقة التي أؤكدها؟ ما الحقيقة التي أتمنى انتصارها؟»[1]. حقيقة الوقائع السوفييتية التي يؤكدها الفنانون عموماً، والكتاب لا سيما، هي تلك المحددة من «اللجنة المركزية للحزب السوفييتي»، والتي لم تقع بعد. ولذا، كان ما زال على غروسمان أن يثبت نفسه بإظهاره أن ما قدمه بطريقة تخيلية يعبر عن الفهم الستاليني للحياة الاجتماعية الروسية. اتضح تمكنه من ذلك بقبول عضويته في «اتحاد الكتاب السوفييت»، في سبتمبر/ أيلول عام 1937، والتي جاء معها مكاسب مادية، منها شقة كبيرة في موسكو.

سيكون من الخطأ الجسيم افتراض أن غروسمان لم يستطع تحقيق ذلك إلا بالتضحية بنزاهته. قدمت الإنجازات الأصيلة للنظام السوفييتي ورؤية العالم التي غرستها الصحافة السوفييتية لغروسمان ولأقرانه عدة طرائق تبرر وتعذر ما يعد من أي وجهة نظر خارجية، ومن بينها بالطبع وجهة نظر تروتسكي، جرائم وممارسات أخلاقية غير عقلانية. يجب النظر لاتهامات «التروتسكية» بتلك الفترة هكذا. كان الحكم على الوقائع السوفييتية من أي وجهة نظر مختلفة عن التي

---

(1) تقرير أكتوبر/ تشرين الأول 1932 في أرشيف غوركي، مقتبسا في:

John Garrard and Carol Garrard, *The Bones of Berdichev: The Life and Fate of Vasily Grossman*, New York: The Free Press, 1996, pp. 105-107.

إنني مدين للغاية بفهمي لوقائع حياة غروسمان لكل من سيرة جون غارارد وكارول غارارد، ولسيرة فرانك إيليس:

Frank Ellis, *Vasiliyi Grossman: The Genesis and Evolution of a Russian Heretic*, Oxford/Providence, ri: Berg, 1994.

حددها ستالين في الاتحاد السوفييتي خلال الثلاثينيات يستدعي الاتهام بالتروتسكية. كان غروسمان واعيا لما تتضمنه اتهامات التروتسكية. في مارس/ آذار عام 1933، اعتقلت الشرطة السرية السوفييتية ابنة عمه ناديا ألماز، والتي عملت في موسكو مساعدة لرئيس «البروفإنترن» (Profintern)، المنظمة النقابية الشيوعية الدولية، واتهمتها بالتروتسكية، على الأرجح لأنها كانت على تواصل مع فيكتور سيرج، حارس قيم ثورة عام 1917 المثالية، والذي اعتقل عام 1933، وحكم عليه بثلاث سنوات بالمنفى، ثم سمح له بمغادرة الاتحاد السوفييتي. طردت ناديا ألماز بشكل مشابه من الحزب ونفيت لثلاث سنوات إلى أستراخان. بعد بضعة أعوام، كان كلاهما سيرسل إلى الجولاج أو يُعدم. كان غروسمان من بين أولئك الذين حقق معهم أحد عملاء الشرطة السرية المعنيين بقضية ابنة عمه، ولذا لم يكن من الممكن أن يكون جاهلا بالمحاكمات الصورية القائمة. لكن ما يؤكد عليه كتاب مثل غروسمان تحديداً - رغم أننا لا نعرف قدر تأكيد غروسمان نفسه - هو أن التغيير الاجتماعي العظيم والسريع يتضمن دائما بعض الأخطاء والمظالم، وأن ما يهم في النهاية هو الغاية التي يسعى لها هذا التغيير، وأن هذا الكاتب إن كان يساهم بتلك الغاية بالكتابة التخيلية المدفوعة بالحقيقة كما يراها، فهو إذا يساهم بكل من تحقيق تلك الغاية وتجاوز الأخطاء والمظالم.

لم تكن هذه الحجة مقنعة لبعض الكتاب الذين كان فنهم وبصيرتهم يريهم فقط الوقائع السوفيتية كما هي حقا. وبالنسبة لكل كاتب وجد لبعض الوقت تلك الحجة مقنعة حقا؛ كان هناك لحظة يصبح بها من المستحيل بعد ذلك كل من قول الحقيقة بقوة ونزاهة تخيلية، والبقاء على وفاق مع «اتحاد الكتاب» ومع ستالين- لحظة من الاختيار الراديكالي. عام 1936، لم تكن تلك اللحظة قد وصلت لغروسمان بعد. انطلق تفكيره العملي من مقدمات كانت أجوبة على أسئلة من غرار: «بفعل كذا وكذا، هل سأطور قدراتي الأدبية؟»، «بفعل كذا وكذا، هل سأطور مسيرتي ككاتب؟»، «بفعل كذا وكذا هل سأوسع مصلحة عائلتي وأصدقائي؟»، «بفعل كذا وكذا، هل سأساهم بتحقيق أهداف المجتمع

السوفييتي، كما يحددها الحزب؟»، «بفعل كذا وكذا هل سأتصرف كما يتصرف إنسان صالح؟». لكن الأسئلة المطروحة لم تكن بهذه الطريقة العامة والمجردة، بل بطريقة تتطرق للتفصيل الدقيق لحياته اليومية وظروفها. ما يهم دائما، لكل من الأفراد وللنظم الاجتماعية، هي الموارد التي يملكونها بأنفسهم لحل معضلاتهم أو للتعايش مع المعضلات غير المحلولة، عندما تتعارض تصورات من هذه الأنواع المختلفة. ما فرضه المجتمع الستاليني على كتابه، الذين حاولوا لفترات معتبرة من الوقت أن يعبروا عن رؤيتهم التخيلية وأن يضمنوا قبول موظفي «اتحاد الكتاب» والحزب وستالين، كان حياة مزدوجة؛ حياة من التذبذب، حياة تتضمن حينا خوض المخاطر، وأحياناً الصمت أو الحديث لتحقيق المصالح الشخصية. لقد كانت حياة غروسمان كذلك.

قد نفكر: كم يختلف هذا عنا. لكن بأحد الجوانب، هذا النوع من الحياة ليس غريبا. أشرت سلفا كيف تكون حياتنا مقسمة بالنظام الاجتماعي المعاصر، بحيث أننا قد نسمح لأنفسنا أن نحكم بمجموعة معايير بأحد مجالات حياتنا، مكان العمل مثلاً، مختلفة للغاية عن تلك التي قد نتوافق معها في مجال آخر. أحياناً قد تكون هذه المعايير متناقضة حقا، ولكن حتى بتلك الحالات قد ننتقل بسلاسة ملحوظة بين مجال وآخر، بدون فقدان أي مصداقية. ويبدو أن هذا هو حال أولئك الكتاب الذين كانوا مبدعين وستالينيين بالوقت نفسه، كما هو غروسمان.

شرع بعض أصدقاء غروسمان، الذين كانوا أعضاء سابقين من الجماعة الأدبية والفلسفية **بيريفال** (*Pereval*) [**أي العبور**]، بقراءة موسعة بالفلسفة. أجبرت الجماعة على التفكك عام 1932 بسبب التحدي الذي طرحته أمام «الواقعية الاشتراكية» على غرار غوركي. كانت الأفكار الرئيسية للجماعة هي أفكار [الناقد الأدبي السوفييتي المعارض] ألكساندر فورونسكي، الذي كان وغوركي حلفاء حرفيا بتأسيس مجلة **كراسنايا نوف** (*Krasnaya Nov*) [**أي الأرض البكر الحمراء**] عام 1921. بعكس غوركي، الملتحق متأخرا بالثورة، كان فورونسكي بلشفيا منذ عام 1904 وواجه السجن والنفي قبل مشاركته بالعصيان في أدويسا عام 1917.

وبعكس غوركي، التحق بتروتسكي وأناتولي لوناشارسكي بدلا من ستالين، واتبع توجهه الفريد بالنزاعات الأدبية أثناء العشرينيات. لقد كان زعم فورونسكي أن الفنون مصادر مستقلة للمعرفة، وأن المنظرين يجب أن يكونوا منفتحين على التعلم من الفنانين. لقد قدم هذا الزعم كماركسي، معتبرا أن ما تكشفه الفنون حول جمال وقبح الوقائع الإنسانية وما تكشفه نظرية ماركس يكملان ويدعمان بعضهما. «الفنان لا يخترع الجميل، بل يجده بالواقع بحساسيته المرهفة»[2].

المعايير التي يحتكم إليها حدس الفنان، أي المعايير التي ترشد الفنان بأبداًعه، موضوعية. «الجميل هو أي شيء يعطينا السرور بوجوده ووفرته وجموحه ونموه وتطوره»[3]. كان مقتضى ذلك جليا. يحتاج الحزب بين الفينة والأخرى أن يتعلم من الفنان، وعليه دوماً احترام استقلاليته ونزاهته. طرد فورونسكي من الحزب عام 1928، ثم تنصل من أقواله، وأعيد إلى الحزب، ثم طرد مجددا في وقت لاحق، وأعدم بعد ذلك عام 1937. كان الإنجاز الذي حققه هو جعله من المستحيل على الكتاب والفنانين الآخرين تجاهل تحديه، فلم يكونوا يستطيعون، على الأقل مؤقتا، تحديد التزاماتهم دون الإحالة لالتزاماته كما التزامات ستالين وغوركي. ولذا، لعب فورونسكي دورا رئيسيا في كل من تحديد الحياة المزدوجة للكاتب السوفييتي وفي جعل الكتاب واعين لازدواجيتهم. كانت ازدواجية غروسمان ملحوظة خصيصا عام 1937، أثناء محاكمة الزعماء البلشفيين القدماء، حين وقع رسالة، نشرت في **الجريدة الأدبية**، مهاجمة «مؤامرة تروتسكي- بوخارين»، وداعيا لإعدام المتهمين بالمحاكمة.

عام 1938، في ذروة الإرهاب الستاليني، اعتقلت زوجة غروسمان - الثانية - على يد الشرطة السرية. كان زوجها السابق، بوريس غوبر، عضوا في جماعة بيريفال، وعدد من البيريفاليين إما أعدموا، كغوبر، أو أرسلوا إلى

(2) Alexander Voronsky, *Art as the Cognition of Life: Selected Writings* 1911-1936, trans. and ed. F. S. Choate, Oak Park, mi: Mehring Books, 1998, p. 368.

(3) المصدر السابق.

الجولاج. تناقض صمت غروسمان حول قضية أصدقائه البيريفاليين مع شجاعته تجاه قضية زوجته. لم يتوجه غروسمان إلى ضباط الشرطة السرية مدافعا عن براءة زوجته وداعيا لإطلاق سراحها، بل قدم استئنافا برسالة رئيس الشرطة السرية نيكولاي يجوف، في أفعال كان يمكن أن تؤدي لاعتقاله هو شخصيا. في الحقيقة، نجح غروسمان، وأطلق سراح أولغا ميخائيلوفنا نهاية صيف عام 1938، واستطاعوا مواصلة حياتهم الموسرة كأعضاء من النخبة الأدبية الستالينية.

تحدثت سلفا كيف يعيش غروسمان - وآخرون - حياة مزدوجة. يمكننا الآن تشخيص هذه الازدواجية بشكل أوسع قليلاً. لمعظم الوقت، كان غروسمان يعيش ويفكر ويتصرف وكأنه ستاليني عن قناعة، لا شخصا فرضت عليه الستالينية. ولكن، لبعض الوقت، كان يفكر ويتصرف ويكتب وكأن تعاليم فورونسكي محقة، وكأن رؤيته الإدراكية لماهية الأمور أتاحت له أن يدرك جوانب بالواقع السياسي كانت متناقضة بشدة مع ادعاءات الستالينية. هناك أمر يجب فهمه بالعلاقة مع «وكأن». هل كان غروسمان، حتى وإن كان يبدو ستالينيا مقتنعا، مضطربا بشكوك ذات أسس جمالية؟ أم أنه انتقل بسهولة بين وجهتي نظر، لمعظم وقته ستالينيا مقتنعا، ولبعض الوقت أمرا مختلفاً للغاية، لكنه قادر على تجنب وعيه بازدواجيته؟

أولئك الذين يعيشون حياة مزدوجة يؤكدون على استنتاجات عملية في هذا الوقت أو ذاك انطلاقا من مقدمات متناقضة مع مقدمات يؤكدون عليها في أوقات أخرى. المصالح التي تقدم لهم أسبابا للاستنتاج كما يفعلون في هذا الوقت بعينه أو ذاك يتم رفضها في أوقات أخرى باعتبارها مصالح ظاهرية، غير حقيقية؛ مصالح مرغوبة لكنها غير قابلة للغربة أصالة. قد يكون هؤلاء الفاعلون متسقين، بل فاعلين عقلانيين متسقين بصرامة في كل جزء من حياتهم المنقسمة. إنهم يفشلون بالعقلانية العملية بحياتهم ككل، في أمر قد يموهونه عن أنفسهم لفترات طويلة. بيد أنهم معرضون دائما لمواجهة مواقف تنهار بها تقسيمات حياتهم، لحظات لا يمكنهم بها تجنب الاختيار بين مصالح متناقضة. قد تكون الاستجابات على هذه المواقف ذات ثلاثة أنواع.

ببساطة قد يختارون ذلك البديل، إن وجد، الذي يسمح لهم بالمواصلة براحة قدر الإمكان بازدواجيتهم، وإن لم يعودوا قادرين على تمويه تناقضهم عن أنفسهم. من الآن فصاعدا، أصبحوا منافقين مصلحيين. أو أنهم، بدلا من ذلك، قد يختارون بين البدائل بطريقة تظهر أن حياتهم متسقة، وإن كان هذا بذلك المجال المحدد الذي أصبح به الخيار حتميا. أو أنهم، ربما بصعوبة، بتأملهم بهذا الخيار بعينه، يدركون الازدواجية الكلية بحياتهم، ويقررون باختيارهم إنهاء ازدواجيتهم. لقد كان هناك ستالينيون من كل الأنواع الثلاثة جنبا إلى جنب مع المؤمنين الستالينيين خادعي أنفسهم. لقد كان مصير غروسمان أن ينجو من سنوات الرعب في نهاية الثلاثينيات ويكتشف لحظات اختيار وجودي كهذه فقط أثناء خدمته بالحرب منذ عام 1941 فصاعدا وفي سنوات ما بعد الحرب.

أثناء سنوات الرعب تلك، كان الكتاب، كما المؤلفين الموسيقيين والرسامين، مستهدفين بشكل خاص بسبب الاهتمام الشخصي الكبير لستالين بعملهم. عاشت آنا أخماتوفا (Anna Akhmatova)، أعظم الشاعرات الروسيات في ذلك القرن، مغمورة ومعدمة تحت حكم ستالين إلى أن سمح بنشر ديوانها من ستة كتب بشكل محدود عام 1939. عام 1938، حُكم ابنها بالسجن خمس سنوات وكانت على وشك أن تتلقى حكما بالاعتقال قبل أن يلغيه ستالين. [الروائي الشهير] بوريس باسترناك (Boris Pasternak)، الذي رفض تعاليم «الواقعية الاشتراكية»، رفض، فيما يحسب له كثيراً، توقيع رسالة من «اتحاد الكتاب» تطالب بحكم الإعدام للجنرال إيونا ياكير والمارشال ميخائيل توخاتشيفسكي عام 1937. كان يخشى تبعات فظيعة على نفسه وعائلته، لكن لم يترتب شيء عليه. حين وجد ستالين اسم باسترناك على قائمة المحكومين بالإعدام، أمر بإزالته قائلا: «ليعش ساكن الغيوم!». على النقيض، [الروائي والشاعر] أوسيب ماندليستام، الذي تحدى ستالين عام 1934 بقصيدة سخرت منه، سجن وتوفي في السجن عام 1938. حين لقيت رواية غروسمان ستيبان كولتشوغين، التي ترسم الحياة الثورية في روسيا خلال أعوام 1905- 1916، احتفاء واسعا ووصلت للمراحل النهائية في «جائزة ستالين» عام 1940، تدخل

ستالين لمنع منح أي جائزة لغروسمان، واصفا وجهة نظره بـ«المنشفية» [نسبة للمناشفة خصوم البلاشفة في الحرب الأهلية الروسية].

ما اهتم به غروسمان أثناء الثلاثينيات، وما أعطاه أسبابا ليختار ويتصرف مثلما فعل، كان على الأقل ذا أربعة أوجه. لقد كانت صلاته الشخصية: لزوجته الثانية وابنها، ولأمه التي ربت ابنته، رغم ظروفها الصعبة، ولابنته نفسها، ولأبيه، ولابنة عمه ناديا، التي رجعت محملة بالمرارة من نفيها عام 1939، ولمجموعة منوعة من الأصدقاء. ثانياً، إخلاصه الأصيل للمشروع السوفييتي لبناء الاشتراكية، الإخلاص الذي شاركه به أغلبية المواطنين السوفييت، وإن كان ناقدين أو متشككين بهذا الجانب أو ذاك من حياتهم. ثالثا، التزامه لمساره المهني ككاتب وتردده العميق تجاه ما قد يعيق هذا المسار. وأخيرا، التزامه بفنه، فن القصة القصيرة وفن الرواية. ما الذي كان سيحصل إن كان عليه الاختيار بين أي من هذه الجوانب، وجانب أو أكثر من الأخرى؟ لقد كان سيكتشف هذا على مراحل.

كان أحد أوجه فشله الملحوظة هو الحصافة. بعد غزو ألمانيا النازية للاتحاد السوفييتي في 22 يونيو/ حزيران 1941، كان على غروسمان أن يدرك أن بيردوشيف، حيث عاشت أمه، كانت ستعتقل قريبا، وكان يملك الموارد لنقلها ونقل ابنة أخيه المعاقة عقليا لمكان آمن. أكدت زوجته أنه لم يكن هناك مكان إضافي لأي شخص آخر في شقتهم الصغيرة بموسكو، وربما بسبب ذلك، عجز غروسمان عن التصرف قبل احتلال الألمان لبيردوشيف. واجهت والدته وابنة أخيه وكل أقربائه المصير المشترك لثلاثين ألف يهودي في بيردوشيف في سبتمبر/ أيلول 1941. لم يسامح غروسمان نفسه على ذلك، وبعد غزو المدينة مباشرة تطوع كجندي. استفاد الجيش منه كصحفي، كمراسل حربي لصحيفة **النجمة الحمراء** (*Krasnaya zvezda*)، متنقلا مع قوات الجبهة من معركة إلى معركة. كان ملايين الروس، مدنيين ومقاتلين، يرجعون إلى **النجمة الحمراء** ليتابعو الأخبار اليومية للمعركة، وكان غروسمان معروفا ضمن المراسلين الذين

اكتسبوا قراء أوفياء. كصحفي وجندي، تصرف ببسالة وتلقى تكريمات لكل من إنجازاته الصحفية وأداءه القتالي.

رفض ستالين التصديق أن هتلر كان على وشك غزو الاتحاد السوفييتي ولم يعد قواته. إصراره على سيطرة الحزب على الجيش أعاق رد الجيش العسكري على الغزو أكثر. في الأسابيع المستغرقة لتجاوز الإرباك والهلع، قبل تولي قيادة عسكرية موحدة وفعالة للمسؤولية وتعبئة مقاومة مدنية في كل القطاعات؛ احتل **الفيرماخت** [أي القوات المسلحة لألمانيا النازية] معظم أوكرانيا وتقدم بثبات نحو موسكو. ما لحظه غروسمان وكتب عنه كصحفي في الفترة الأولى لم يكن الهلع والإرباك وحسب؛ بل ظهور إرادة ملفتة ومشتركة للمقاومة. ما لحظه وكتب عنه مع تقدم الحرب في معركتين ملحمتين، هما ستالينغراد وكورسك، ومئات الاشتباكات الأصغر كانت مثالا تلو المثال على ممارسة الفضائل، من سعة الحيلة والحكمة أمام المجهول، ومن الشجاعة والتضحية كفضائل شهدها كل يوم، ومن العدالة والصداقة في ظروف فائقة الصعوبة والخطورة، ومن الفصائل الممارسة تجاه تحقيق غاية متجاوزة مشتركة، بينما كانت الوحشية والقسوة وتجنب الخطر الأناني والغباء البيروقراطي جزءا كذلك من نسيج الحياة. بشكل خاص، سجل غروسمان جرائم القوات السوفييتية ضد المدنيين الألمان في المراحل النهائية للحرب بنفس الإخلاص الذي سجل به جرائم القوات الألمانية ضد المدنيين الروس. نقل غروسمان كل هذا دون عظة أخلاقية في تقاريره من الجبهة - التي نشر بعضها لاحقاً في **قصاصات ستالينغراد** - وفي رواية **الشعب الخالد**، المنشورة كدفعات في **النجمة الحمراء**(4).

مع استعادة المناطق المفقودة، اكتشف غروسمان حقائق الهولوكوست بالقتل الجماعي الممنهج لليهود، أولاً حين عاد إلى بيردوشيف، وتاليا حين كتب عن معسكر اعتقال تريبلينكا. استخدم تقريره «جحيم تريبلينكا»، المنشور

---

(4) حول كتابات غروسمان أثناء الحرب، انظر:
A Writer at War: Vasily Grossman with the Red Army 1941-1945, ed. and trans. A. Beevor and L. Vinogradova, London: Harvill Press, 2005.

أولاً في مجلة **اللافتة** (*Znamya*) عام 1944، كدليل في محاكمات نورمبرغ. سمح ستالين بتأسيس «اللجنة اليهودية ضد الفاشية» عام 1941 لغايات دعائية. ساهم غروسمان بصحيفتها المكتوبة باللغة اليديشية، **الوحدة** (*Einigkeit*)، وعام 1943 عمل مع إليا إهرنبيرغ، كعضو باللجنة الأدبية للصحيفة، بجمع توثيق للهولوكوست على الأراضي الروسية، والذي سعوا لنشره تحت عنوان **الكتاب الأسود** .وجدت هوية غروسمان اليهودية تعبيرا عنها في مسؤولية شعر بها بعمق تجاه كل اليهود القتلى، وأعلن لاحقاً عن رغبته أن يدفن في مقبرة يهودية.

من تناقضات الحرب، على الأقل لدى أولئك الذين يخوضون حروبا يعتقدون أنها عادلة، الشعور أن مبادئ وقيود الحرب محررة. هناك مصلحة متجاوزة مشتركة يجب إخضاع كل المصالح الأخرى لها. دور ومسؤوليات كل عضو من وحدة ما محددة جيداً. ما يدين به كل شخص نحو الآخرين وما يتوقعه منهم ليس محل نقاش. ولذا، نظرا للهدف النهائي ومجموعة القيود المشتركة، يتصرف الأفراد كفاعلين عقلانيين ويفعلون ذلك بشعور بالتضامن ليس نحو أولئك القريبين منهم بالنشاطات بل مع كل أولئك المتشاركين معهم بالمشروع نفسه. عندما تنتهي الحرب ويواجه الشخص مهمات النصر أو الهزيمة، يجد بعض الأشخاص أنفسهم، بشكل مفاجئ، أمام أسئلة لم يعودوا متأكدين من كيفية إجابتها. لقد كان الأمر كذلك بعدد من البلدان عام 1945. وكان كذلك بشكل خاص بالاتحاد السوفييتي، وليس فقط لأن الحرب انتهت.

من بين همومه المركزية، حرص ستالين أن تاريخ الحرب يجب أن يكتب ليموه بعض الوقائع الرئيسية لتلك الحرب. يجب، بأكبر قدر ممكن، محو أي ذكرى لتخبطات ستالين العسكرية أو حوادث الحرب تلك التي تضع أفعال ستالين أو دور الحزب محل السؤال، من الوعي السوفييتي. كان للسياسات التي عبرت عن هموم ستالين ما بعد الحرب أثر على غروسمان بثلاثة طرائق. أولاً، أعيد التأكيد على مبادئ «الواقعية الاشتراكية» بأكثر صيغها بدائية وفرضها على الكتاب والمؤلفين الموسيقيين والرسامين على يد أندريه أليكساندروفيتش جدانوف، الذي أوعز له ستالين، حتى وفاته عام 1948، تنفيذ سياساته الثقافية.

لم يصبح غروسمان هنا محل إهانة علنية، مثل أخماتوفا وزوشينكو، اللذان منعا من النشر تماماً، لكن كان عليه السير بحذر ليتمكن من النشر، معرضا لانتقادات السياسيين والصحفيين الستالينيين الأوفياء. ثانياً، تم تأجيل إصدار **الكتاب الأسود** أولاً ثم منعه. كل المحاولات لتخليد مصير اليهود السوفييت قوبلت بإعلانات أنه لا توجد جماعة في روسيا تستحق تخليدا مخصصا، إعلانات كانت تخفي وراءها معاداة السامية لدى ستالين ومعاداة السامية المتزايدة داخل الحزب. اعتقل أعضاء «اللجنة اليهودية ضد الفاشية» أو قتلوا، وتم حل اللجنة نفسها. لم تعد الكتب اليديشية تنشر، وتبرأ «اتحاد الكتاب» من كتابه اليديشيين. أصبح اليهود ضحايا بشكل متزايد، وأخيرا في حالة الاضطهاد الأبرز للأطباء اليهود في ما عرف باسم «مؤامرة الأطباء» التي وقعت قبل شهور من موت ستالين في مارس/ آذار عام 1953. لو لم يمت ستالين لربما أصبح غروسمان نفسه ضحية كهذه، وهو أمر فكر به بلا شك عندما سمح بإضافة اسمه لرسالة تطالب بإيقاع أشد العقوبات على الأطباء المتهمين زورا. رغم وعيه بهويته اليهودية، كان الخضوع للمعايير الستالينية ثمنا ما زال مستعدا لدفعه للبقاء حيا.

لم تكن حياته فقط على المحك، بل نشره لروايته كذلك، **من أجل قضية عادلة** (*For a Just Cause*)، والتي كان عنوانها أولاً **ستالينغراد**، قبل أن يقترح أليكساندر فادييف، رئيس «اتحاد الكتاب» تغييره. المجال الثالث الذي واجه به غروسمان السياسات السلبية لإصدار ستالين على التحكم بالذاكرة السوفييتية كان عمله كمؤرخ لمعركة ستالينغراد. نشرت أجزاء من روايته سابقا في صحيفة **عالم جديد** (*Novy Mir*) بأعوام 1946 و1948 و1949، حين قدم طلبا لنشر الرواية ككل. طلب منه إعادة الكتابة تلو الكتابة، وكان يعيد ثم يعيد. في مرحلة ما، تلقى غروسمان هاتفا من الجنرال روديمتسيف، الذي كان قائد «الفرقة الثالثة عشر»، والتي التحق بها غروسمان، محذرا إياه أن ميخائيل سوسلوف دعاه ليعلق على المسودة[5]، في دليل على أن تمحيص رواية غروسمان كان في أعلى

---

(5) Garrard and Garrard, *The Bones of Berdichev*, p. 223.

مستويات السلطة. لكن حين نشر القسم الأخير من الرواية، تلقت الرواية ردودا إيجابية تبعها هجوم حاد. راجع فادييف نفسه، وبدا أن التبعات ستكون سيئة على غروسمان. ولكن حينها، توفي ستالين، ورغم أن الهجمات تواصلت على غروسمان - اتهمه الآن فادييف بعدة أمور منها أنه قلل الدور الذي لعبه الحزب في ستالينغراد وعبر عن وجهات معادية للماركسية على لسان اثنين من شخصياته -؛ إلا أنه استطاع مواصلة مسيرته المهنية.

كيف يجب إذا قراءة **من أجل قضية عادلة** بصيغتها النهائية؟ اختلف القراء الروس والغربيون بأحكامهم، ما بين تجاهلها بكونها ليست أكثر من رواية سوفيتية تقليدية، وبين من يراها استباقا للنقد الجذري للمجتمع السوفييتي كما يطرحه غروسمان في **الحياة والمصير** (*Life and Fate*). من المحق؟ الجواب هو أن كليهما محق بدرجة ما، بأن الرواية، مثل غروسمان حتى تلك المرحلة، كان مبهما. كان غروسمان ممتثلا وثائرا، متذبذبا ومتنازلا، في الوقت نفسه. لكنه حين بدأ كتابة **الحياة والمصير** كان قد أزال الإبهام عن عمله وعن نفسه. لا أعني بهذا أنه وضع نفسه متعمدا على النقيض من النظام، بل كان بعيدا عن ذلك. أولاً، تغير النظام بعد موت ستالين، من فترة وجيزة من القيادة الجماعية إلى وصول نيكيتا خروتشوف (Nikita Khrushchev)، والتي برزت بشكل واضح عام 1956 بانتقاده ستالين، إلى إعادة تأهيل وإطلاق سراح الآلاف من الجولاج والآمال الناجمة بالانفتاح الثقافية، إلى رد الفعل ضد خروتشوف في قيادة الحزب وموت تلك الآمال. وبناء على ذلك كان هناك تغير تال في «اتحاد الكتاب»، برز بشكل ملحوظ بداية باعتذار فادييف عن الأخطاء التي ارتكبها بحق الكتاب الآخرين، بما فيهم غروسمان، وبانعكاسات ذلك على التوجهات المتغيرة في قيادة الحزب. طيلة كل هذا، واصل غروسمان عيشه وعمله بطريقة خضعت للمحددات المرسومة من النظام، باستثناء جانب واحد من الآن فصاعدا.

لقد ألزم نفسه الآن بلا شرط بكتابة رواية صادقة حول الحرب من البداية للنهاية. كيف يكون الروائي التاريخي صادقا؟ قبل كل شيء يجب أن يكون

مراعيا أن سرديته ليس متسقة وحسب مع أفضل معرفة تاريخية ممكنة حول ماهية الأمور في الأزمان والأماكن المرتبطة، وإنما ملمة بها. ثانياً، يجب أن يكون مخلصا أبدأعيا بإيصال كيفية رؤية وشعور الأمور المتنوعة من أولئك الذين يعيشون بذلك الماضي بعينه، بحيث تتيح الشخصيات الخيالية، الشخصيات المتخيلة، للقراء أن يفهموا كيف يمكن أن تكون ساكنا فعلياً لذلك الماضي. ثالثا، بتجنب الإثارة الشعورية، برفض السماح للمشاعر غير المرتبطة أن تضفي الرومانسية أو الابتذال أو أن تدجن الماضي. تعبر روايات كهذه عن مشاعر الشخصية المتصورة بالرواية وعن مشاعر الروائي نفسه. لا تملك تلك المشاعر إلا أن تجسد أو تفترض أحكاما حول ما هو أهم ما يجب الاهتمام به ولم من المهم الاهتمام بها. نظرا لتلك الشروط، سيقوم الروائي التاريخي الصادق دائما بأكثر من مجرد الوصف، وإلا فإن أوصافه، حالما تدرك، لن تتضمن مهمة التقييم. أوصاف الروائي تقييمات. واقعية الروائي التاريخي الصادق أكثر، وتختلف عن، الطبيعانية.

بقول هذا، أتفق لدرجة ما مع مؤيدي الواقعية الاشتراكية. عام 1955، أكد [الفيلسوف المجري] جورج لوكاش (Georg Lukács) أن ما تفتقده الطبيعانية هو شكل ما من التصور. تصور الكاتب هو ما يحدد «مسار ومضمون» سرديته، «الوجهة التي تتطور بها شخصياته، الاحتمالات المتحققة أو التي لم تتحقق»[6]. ما لم يقله، وربما ما لم يستطع قوله، لوكاس هو أن هذا التصور يتطلب التزاما بوجهة نظر تقييمية، قدرة على التمييز ليس بين الحسن والأحسن والقبيح والأقبح، بل أيضاً بين الأنواع والدرجات المختلفة من القبح، والخداع وخداع النفس، وعدم الكفاءة وغياب البداهة، والشر المقصود والضعف أمام التعاون مع الشعر، والأقنعة التي يرتديها كل من هؤلاء، إذ أن لوكاس غض بصره في

(6) Georg Lukacs, "The Ideology of Modernism," in *Realism in Our Time*, New York: Harper & Row, 1964, trans. J. Mander and N. Mander from *Probleme der Realismus,* Berlin: Aufbau Verlag, 1955, and reprinted in *The Lukacs Reader*, ed. A. Kadarkay, Oxford: Blackwell, 1995, pp. 200 and 192.

زمانه، بحذر، عن العديد من الشرور العديدة الكبرى. أما غروسمان فقد كف عن غض بصره.

إذا ما صلة كل هذا بتفكيره العملي؟ لم يستطع غروسمان أن يكون صادقا بروايته قبل أن يكون صادقا بسرديته حول حياته. تصادفت العديد من الأحداث بتلك الحياة مع الأحداث بروايته. ما وثقته الرواية كان كيف تعلم غروسمان ترتيب المصالح في ظروف محددة أثناء خدمته العسكرية بالحرب، وهو أمر تعلمه بما يكفي من إخفاقاته وأخطائه. عرف غروسمان ما يملك سبباً حسناً ليرغبه ويفعله، وهذه المعرفة أثرت بخياراته ونشاطاته أثناء السنوات التي كان يكتب خلالها روايته. حججه وقراراته العملية ككاتب أعادت إنتاج وترديد الحجج والقرارات العملية من أولئك الذين تعلم منهم كصحفي وجندي. وبذلك، أصبح كل شيء آخر تابعا لهدف منفرد. إذا كان الآن، وطالما بقي، خاضعا للنظام، فهذا ليس لأن ذاته منقسمة، بل لأنه قبل مسؤولية واحدة رئيسية، وهي إتمام الرواية لتحقيق خير الصدق.

تحدثت عن رواية غروسمان كرواية تاريخية، وهي كذلك وما زالت. لكنها لم تستطع كذلك أن تتجنب كونها رواية عن الواقع السوفييتي، إذ أن قيادة الاتحاد السوفييتي، على الرغم من تنصلها من ستالين، شرعنت نفسها باللجوء عادة لتاريخ متخيل لكيفية تطور الأمور بعد موت لينين ودور الحزب طيلة ذلك. إذن، على الرغم من أن الحزب كان قلقا حيال ألا يبدو قمعيا، إلا أنه كان هناك حدود مفروضة بشدة على الانفتاح الثقافي. أصبح من مكونات الثقافة الأكاديمية والأدبية السوفييتية معرفة المدى الذي يستطيع الشخص أن يصله، ليس فقط حول ما قد قيل، وإنما حول مع من يحدثه الشخص أو ضمن أولئك المستمعين للشخص المتحدث. أثار تهريب نص رواية **الدكتور جيفاغو** لباسترناك خارج روسيا، وإصدارها في إيطاليا، وترجماتها، ومنح جائزة نوبل لباسترناك، كلا من حذر وضغب الرعاة الأيديولوجيين للنظام. كتبت رواية **الحياة والمصير** لتفزع هؤلاء أكثر. لماذا؟

الأمر الأول والأكثر وضوحا لأنها تسرد بشكل كامل جرائم وعيوب النظام السوفييتي، وعمليات القتل الجماعي الوحشية والقاسية للستالينية، والخيانة، بل والتنظيم البيروقراطي للخيانة، وشل الجيش الأحمر بعمليات تطهير ستالين للضباط، وعبث ستالين والحزب في الشهور الأولى للحرب، وشراسة معاداة السامية الروسية والأوكرانية لا سيما، وشراسة تواطؤ الروس والأوكرانيين لا سيما مع الألمان. لم يحذف شيء، وكل هذه الشرور مقدمة بطريقة حيوية تعلق بالذاكرة وعبر أمثلة جلية. تجاوز غروسمان المدى الذي وصل له خروتشوف كثيراً. قد يبدو لذلك أن **الحياة والمصير** رواية معادية للسوفييت بشكل مباشر. لكن قراءتها كذلك ستكون خطأ فادحا. لم يكن هذا ما سعى له غروسمان، بل ولم تقرأها السلطات كذلك. تطلع غروسمان لنشرها وتفاجأ وأحبط من رد فعل النظام تجاهها. إذن، ما الذي أدى لرد الفعل هذا؟

ما لم تسمح به السلطات هو نشر **الحياة والمصير** في ذلك الوقت تحديداً أو بأي مستقبل منظور لهم، إذ أنه في حين أن تصحيحية خروتشوف أطلقت نوعا جديدا من الأسئلة وانفتاحا على إعادة التفكير بطيف واسع من القضايا الاجتماعية والثقافية، كان أولئك الموجودين بالسلطة، بأفضل تعبير، متضاربين حيال ذلك، مقرين أن قدرا ما من المساءلة حتمي بل ومحل ترحيب، ولكن طالما بقي تحت سيطرتهم وضمن الحدود المتضائلة التي فرضوها. على النقيض، دعت **الحياة والمصير** قراءها للمشاركة بمساءلة مفتوحة وجذرية للمشروع السوفييتي بأكمله. إنها لم، ولا، تقدم أية إجابات - مؤيدة أم معارضة للسوفييت - لأسئلتها وتترك الاحتمال مفتوحا أمام شكل نقدي جديد للحياة والفكر السوفييتين ما زال متأثرا وموجها نحو شكل ما من أهداف ثورة أكتوبر. بيد أن ما كانت **الحياة والمصير** ستقوضه أبعد ما يكون عن الشكل الخروتشوفي الرسمي للحياة السوفييتية والمجتمع السوفييتي. لذلك كانت قدرتها الأبداًعية الملحوظة خطرا ملحا للنظام.

قارن النقاد مداها وطموحها الكلي برواية ليو تولستوي **الحرب والسلام**، مثلما قارنوا بين غروسمان وتشيخوف بتطور الشخصيات. لكن القراء الذين

يحدثهم غروسمان مختلفون للغاية عن قراء تولستوي أو تشيخوف، فهم متأثرون بتجارب لا يعرفها قراؤهم، ويدعوهم غروسمان أن يروا أنفسهم بشخصياته بينما يطرح هو أسألته. تبدأ الرواية في معسكر اعتقال نازي، حيث يوضع أسرى الحرب الروس مع السجناء السياسيين الآخرين والمجرمين العاديين. ذلك المعسكر، حيث تلفق الأمور من قوات الأمن الخاصة النازية ويدير السجناء أنفسهم المعسكر ويتعاونون مع قوات الأمن الخاصة النازية (Schutzstaffel) باستدامة ذلك الشر، هو صورة لقوة الشر. لاحقاً، وعبر تأكيد مأمور السجن ليز بشكل مقنع للبلشفي الكهل الذي ما زال ملخصا، موستوفسكوي، الذي اعتقل أثناء ستالينغراد، أن روسيا ستالين هي صورة مرآة ألمانيا هتلر، وأن كلا من البلدين يحمل نفس القيم؛ تُطرح الحجة التي تحتاج الإجابة. بيد أن على موستوفسكوي أن يرد على حجج السجناء الروس الآخرين، على المنشقي السابق تشيرنيستوف، والمنتمي المخذول للحركة التولستوية إيكونيكوف، الذي أدت به أسئلته على غرار «ما 'الخير'؟ 'خير' من؟ هل هناك خير عمومي، وهو نفسه للجميع..؟ أم هل أن خيري شر لك؟» إلى التخلي عن كل الإجابات الفلسفية والدينية، بينما اكتشف أن الشر يمكن هزيمته فقط «بالعطف العاجز، العطف بلا مغزى»[7].

الحياة والمصير ليست عملا فلسفيا أو عملا من التجريد النظري. يتنقل القراء عبر أنواع مختلفة من المشاهد، ويتجاوبون مع أنواع مختلفة من الشخصيات، في قتال الشوارع بستالينغراد، وفي نقاشات الضباط وراء خطوط الجبهات، وفي الأبحاث النظرية والتجريبية للأطباء، وفي الدسائس السياسية للعلوم السوفييتية، وفي نقاش حول قدرات تشيخوف، وفي الخيانات الزوجية التي تنجح والأخرى التي تفشل، وفي تحقيقات الشرطة التي تأخذ منحى سيئا،

(7) Vasily Grossman, *Life and Fate*, trans. Robert Chandler, New York: New York Review Books, 2006, Part One, 1-4, 67, Part Two, 14-15.

[ترجمت الرواية إلى العربية في: فاسيلي غروسمان، **الحياة والمصير**، ترجمة د. ثائر زين الدين ود. فريد حاتم الشحف (بيروت: دار سؤال، 2021)].

وجولات الريف التي تأخذ منحى جيداً، وفي الطُرَف والنكت والذكريات والأحزان والوفيات. تذكر أن القارئ يدعى للمشاركة بالأسئلة، لا لقبول الاستنتاجات، لكن بعض الاستنتاجات حتمية. يقول عالم الرياضيات سوكولوف: «لنبدأ باحترام وعطف وحب الفرد»، أثناء إيلائه المديح لتشيخوف.

تستغرب أليكساندرا فلاديميروفنا، التي التقينا في مطلع الجزء الأول ثم نراها تاليا بعد ما يقارب ثمانمئة صفحة (في الترجمة الإنجليزية) كامرأة عجوز، «لماذا كان مستقبل أولئك الذين أحبتهم مبهما للغاية والماضي مليئا بالأخطاء، غير مدركة أن هذا الإبهام والتعاسة نفسهما كانا يخفيان وراءهما أملا ووضوحا، وغير مدركة بأعماق روحها أنها كانت تعرف معنى كل من حياتها وحيوات الأقرب والأغلى عليها»[8]. ما كانت تعرفه سلفا هو أننا بعيشنا وموتنا كبشر نحقق «انتصارا أبديا مريرا» على قوى التاريخ المدمرة. ولكن، ما هي الميزات التي تمكننا من العيش والموت كبشر؟ إنها حتما ليست مجرد «احترام وعطف وحب الفرد»، إذ أن أحد ما يهم من هذه الميزات بشكل كبير هو من انتصر في معركة ستالينغراد، «التي حددت النظم الاجتماعية وفلسفات التاريخ المستقبلية». من المهم أيضاً كيف تم الانتصار بهذه المعركة، وكيف يجب سرد القصة بصدق. ولذا، ففضائل حياة الجندي وفضائل حياة الكاتب يجب أن تكون من تلك الميزات. ولكن، نظرا لذلك، ما الذي على القارئ الروسي أن يفهمه حول النظام الاجتماعي وفلسفة التاريخي الحاصلين فعلياً بعد ثمانية عشر من معركة ستالينغراد؟

كان غروسمان قد نشر سلفا مقتطفات من **الحياة والمصير** عندما قدمها للنشر لمحرر صحيفة **اللافتة** - التي كان له عقد سابق معها - في أكتوبر/ تشرين الأول 1960. في يناير/ كانون الثاني، لم يعلم أخيرا أن النشر قد رفض، بل وأن مجلس التحرير وصفها بالإجماع بأنها «معادية للسوفييتية». في فبراير/ شباط، جاء ثلاثة ضباط من المخابرات الروسية (KGB) إلى شقة غروسمان مع

---

(8) Grossman, *Life and Fate*, trans. Chandler, Part Three, 60

مذكرة تسمح لهم بمصادرة كل نسخة من الرواية، مع المسودات وآلات الكتابة وأوراق الكربون. تُرك غروسمان شخصيا حرا. بداية، قدم غروسمان استئنافا إلى «اتحاد الكتاب»، ثم إلى خروتشوف نفسه. من الأهمية بمكان أن السدنة الإيدولوجيين للاتحاد السوفييتي أرفقوا مع رواية غروسمان أنه استدعي للقاء ميخائيل سوسلوف (Mihail Suslov)، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي والذي أصبح بعد ذلك بقليل، عقب سقوط خروتشوف عام 1964، السكرتير الثاني للحزب الشيوعي. أخبر سوسلوف غروسمان، معترفا أنه لم يقرأ الرواية وإنما مجرد تقارير عنها، أن نشر الرواية لن يحقق إلا الضرر للدولة السوفييتية ويجب ألا تنشر[9]. تحطم غروسمان وظل تعيسا بشدة حتى وفاته بالسرطان عام 1964. لم يعلم أن نسخة تركها مع أحد أصدقائه ستُهرّب من روسيا وستنشر بعد ذلك في سويسرا.

لم تمنع هذه التعاسة غروسمان من مواصلة الكتابة. نهاية عام 1961، زار أرمينيا ووثق سجلا حافلا لزيارته - وتأملات حول نفسه كزائر - في كتاب **أرجو أن تكون بخير** (*I Wish you Well*)، سينشر بعد وفاته فقط، ثم في إصدار حذف منه ما كان عليه قوله حول معاداة السامية السوفييتية. لكن إنجازه العظيم كان مواصلته العمل على روايته الأخيرة، **كل شيء يطفو** (*Everything Flows*) والتي بدأها قبل ذلك بكثير عام 1955، وتوفي قبل أن يتمها[10]. إنها قصة عودة إيفان غريغوريفيتش إلى المجتمع السوفييتي بعد ثلاثين عاما في الجولاج، وتعامله مع ماضيه وحاضره. يلتقي إيفان المخبر المسؤول عن سجنه، ويروي أربعة مخبرين مختلفين قصصهم، بمسرحية ضمن الرواية. بدورها، تعترف صاحبة منزل غريغوريفيتش، التي تصبح حبيبته، أنها أوقعت مجاعة مميتة على جيرانها الأوكرانيين. لكن **كل شيء يطفو** ليست مجرد رواية اعترافات، وإنما تأملات

---

(9) لملاحظات غروسمان حول هذه المحادثات، انظر:
Garrard and Garrard, *The Bones of Berdichev*, pp. 357-360.

(10) Vasily Grossman, *Everything Flows*, trans. R. Chandler and E. Chandler with A. Aslanyan, New York: New York Review Books, 2009.

ممتدة، تأملات حول ستالين، حول لينين، وحول علاقتهما بالماضي الروسي ما قبل الثوري. تحقق الاعترافات والتأملات غرضا وحيدا وموحدا، هو الحكم السلبي المطلق على المجتمع السوفييتي. **كل شيء يطفو** هي الرواية المعادية للسوفييتية بشكل مباشر، لا كما افترض سوسلوف **الحياة والمصير**. ما هي، إذن، أطروحتها المركزية؟

هي أن ستالين كان فعلا هو الوريث الحقيقي للينين، وأن ستالين عبر «عن أكثر ما هو جوهري في لينين»[11]، وأن لينين كان الوريث الحقيقي للتراث الروسي، مجسدا في بطرس الأكبر، والذي «يصفَّد به التقدم الروسي والعبودية الروسية جنبا إلى جنب»[12]. فتح تحرير القنانة ونضالات المفكرين الثوريين، في القرن التاسع عشر، إمكان تحقق الحرية، التقدم دون العبودية. لكن هذا الإمكان انتهى عام 1917. لم يكن الأمر أن لينين أراد استمرار العبودية الروسية. «إنه من المأساوي حقاً أن رجلا أحب بإخلاص تولستوي وبيتهوفن كان عليه إيقاع عبودية جديدة بحق الفلاحين والعمال»[13]، لكن إعادة فرض العبودية من الدولة كانت النتيجة الحتمية لحبه السلطة و«قوة إرادته المسعورة المتعننة»[14]. هذه الدولة ما زالت حية. الدولة التي أسسها لينين وبناها ستالين دخلت الآن مرحلة ثالثة. إذن، في هذه السنوات الأخيرة كرس غروسمان نفسه كعدو للنظام، وأصبح أخيرا ما اعتبره إياه سوسلوف، ولكن لمدى لم يكن يتخيله حتى سوسلوف نفسه.

من المهم المقارنة مع **الحياة والمصير**. هناك، ساءل غروسمان كل فلسفات التاريخ. هنا، قدم فلسفته الخاصة للتاريخ الروسي. هناك يدعو القارئ للسؤال. هنا يدعوه للإقرار. هناك، لا يعتمد شيء على التزاماته الفلسفية. هنا، يستحضر

---

(11) المصدر السابق، ص187.

(12) المصدر السابق، ص180.

(13) المصدر السابق، ص181- 182.

(14) المصدر السابق، ص172.

قدر كبير من حجته تصورا، غير مقدم علانية أبداً، عن الحرية، تصورا يبدو قريبا للغاية من تصور أشعيا برلين عن الحرية السلبية. تتطلب الأطروحات التي يقدمها الآن محاججة أكثر بكثير مما يوفره. إنه لم يكن مدركا بأي موضع أن هناك قضية يجب طرحها عليه. انظر لهذه القضية، مثلاً، في شهادة العيان لفيكتور سيرج، المتواطئ مع نادية ابنة عم غروسمان، الذي وافق أن البلشفية كانت بها نزعات ستالينية منذ البداية، لكنه أصر أيضاً أنها كان يمكن أن تأخذ منحى مختلفاً للغاية، وأنه لم يكن ثمة حتمية بالانتقال من لينين إلى ستالين(15). ولذا، يعبر هذا الكتاب، القوي خطابيا الضعيف حجاجيا، عن التوجه الأخير لغروسمان. بيد أنه من المهم التذكر أنه كان يكتب **كل شيء يطفو** بينما كان يكتب **الحياة والمصير**، وأنهما طالما كانا يعبران عن توجهات مختلفة للغاية، كانا يعبران مرة أخرى عن ذات منقسمة. إذن، ما الذي يمكننا قوله كخلاصة حول غروسمان كمفكر عملي؟

لم أقل شيئاً تقريبا عن شكل الحياة اليومية لغروسمان قبل وبعد الحرب، وعلاقاته بزوجاته وابنته وأقربائه الآخرين وأصدقائه - وكان لديه حقاً أصدقاء طيبون - وزملائه. ولم أقل شيئاً أبداً عن بنية حياته اليومية ككاتب، عن العادات التي حكمت يومه، وأسبوعه، وشهره. بالنسبة لغروسمان، كما بالنسبة للجميع؛ يعتمد معظم تفكيره العملي على الطرائق التي عاش بها بتلك العادات، والطرائق التي نجح أو فشل بها بالحفاظ على تلك العلاقات. وبالنسبة لغروسمان، كما للجميع؛ شكّل الآخرون توقعات ثابتة حول أفعاله وردود أفعاله، وشكّلوا قناعات حول ما كان حريصا عليه. بيد أنه عندما تقطع العادات اليومية وتضطرب العلاقات العائلية وغيرها، لا سيما بأحداث غير متوقعة، يصبح على الأفراد

---

(15) انظر:

Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary*, trans. P. Sedgwick with G. Paizis, New York: New York Review of Books Classics, 2012.

انظر أيضاً:

Marcel Liebman, Leninism under Lenin, trans. B. Pearce, London: Jonathan Cape, 1975.

التأمل وتحديد ما يعتبرونه أسبابا حسنة للتصرف بطريقة عدا الأخرى، بحيث يكتشفون، ربما للمرة الأولى، مسار الأفعال الملزمين به إثر ترتيبهم المصالح، وثم عليهم قرار ما إن كان ترتيب المصالح هذا يحتاج المراجعة. في تلك المناسبات، يصبح التفكير العملي للفاعل واضحا ومعرضا للتقييم من ذلك الفاعل أو من الآخرين. كانت بعض المناسبات أو مجموعة المناسبات حاسمة بتحديد مسار حياة غروسمان.

كانت الأولى هي تلك المواقف التي دعي بها غروسمان وقبل أن يتعاون مع سلطات الدولة الستالينية، بدءا بالتحقيق معه من أحد عملاء الشرطة السرية بعد اعتقال ابنة عمه عام 1933، ثم دعوته، كعضو بـ«اتحاد الكتاب»، لإيقاع عقوبة الإعدام على بوخارين والآخرين في المحاكمة الصورية الشنيعة عام 1938، وبقي كذلك حتى عام 1953 حين دعم مجددا الدعوة بإيقاع عقوبة الإعدام، ولكن هذه المرة على الأطباء المتهمين بما يسمى «مؤامرة الأطباء». ما الذي حفز غروسمان؟ خوفه بلا شك، بقدر ما، من عقبات فعله غير ذلك. ولكن، لمعظم حياته على الأقل، كان مهما بالنسبة له تصرفه كمواطن سوفييتي صالح، واعتقد أن المصالح التي كان يقدرها بشكل رئيسي، تفوقه بالكتابة ونجاحه ككاتب، كانت مصالح أدركتها ودعمتها الدولة السوفييتية. ولذا، قبل مهمات إعادة الكتابة ليتمكن من النشر، ولذا، أيضاً، لم يبد أي اهتمام بمعاملة أخماتوفا وباسترناك. يؤسس غروسمان حياته بما تتطلبه مسيرته المهنية من ناحية، وبما تتطلبه الدولة الستالينية من الناحية الأخرى، ولا يجد، مثل الملايين مثله، سبباً حسناً لفعله غير ذلك. لكن هذا ألزمه، مثلهم، بعدم طرح أسئلة بعينها، وبإغلاق عقولهم، قدر المستطاع، عن ممكنات رهيبة محددة. وهذا بالضرورة ألزمه، مثلهم، بعدم الاهتمام كثيراً بالحقيقة، وبعدم جعل انشغاله بالحقيقة يتعارض مع حياته.

هذا هو التوجه الذي بدأ به غروسمان كمفكر عملي. نحن جميعا، مها كان الزمان والمكان الذي نوجد به، نبدأ كمفكرين عمليين من نظرة ما نستقبلها للأشياء بالتلقي أو التربية، ونتبنى توجها يقدم لنا نقطة انطلاق. ما يميزنا هو

تجاوزنا إياها أم لا وكيفية ذلك. كانت أيام 22 يونيو/ حزيران و7 يوليو/ تموز عام 1941 تواريخ مثلت تغيرا جذريا في شخص غروسمان. كانت هذه الأيام التي غزا ألمانيا هتلر روسيا، والتي وصلت بها فرقة بانزر الحادية عشرة إلى بيردوشيف، مما جعل إنقاذ غروسمان لأمه مستحيلا. ما أدركه غروسمان حينها هو تفاهة الأسباب التي امتلكها لعدم نقله أمه وابنة أخيه إلى موسكو. لم يكن الأمر أنهم لم يكن لديهم قيمة كأسباب. مثل الغالبية العظمى من سكان موسكو، كان مكان إقامته صغيرا ومكتظا، ولم يكن هناك خصوصية كبيرة، ولم تكن زوجته راغبة، بشكل متفهم، بجعل الأمور تزداد سوءا. لكن عجزه عن الاستجابة مباشرة للتهديد الألماني كان له عواقب وخيمة، ونظر له مباشرة كفشل بتحمله مسؤولية أمه وعائلته، المسؤولية التي ستصبح مع الوقت مسؤولية عن كل أولئك اليهود القتلى على يد النازيين، ثم عن كل أولئك اليهود الذين عانوا بسبب معاداة السامية، سواء أكانت ألمانية أم روسية، بولندية أم أوكرانية. أصبح هذا الالتزام مركزيا وشديدا لدرجة أنه لا يمكن فهم الهفوات الناجمة عنه أثناء الهستيريا قبل موت ستالين إلا كتعبير عن الخوف من أنه لم يكن يستطيع النجاة بغير ذلك، الخوف المبرر تماماً. ولذا، منذ ذلك الوقت فصاعدا أصبح غروسمان ملتزما بإخلاء مسؤوليته عن اليهود القتلى قدر المستطاع، بالتصرف بناء على الأسباب التي كان يمتلكها سلفا لتقديم رواية صادقة عن الحرب.

تحدثت سابقا كيف بدأ غروسمان يكشف الغموض عن عمله ونفسه مع شروعه بكتابة **الحياة والمصير**. بيد أن هذا الكشف بدأ قبل ذلك بتجارب الحرب التي كانت مؤسسة لكتابة الرواية لاحقاً. لقد اكتشف بالحرب معنى أن يعيش حياة ذات هدف متجاوز لكل ما سواه، يجب إخضاع كل الأهداف الأخرى له، وهو الانتصار. بيد أن هذا الانتصار كان على أي عدو؟ اعتبر الكثير من الخطاب السياسي أثناء الحرب، كخطاب [أحد أشهر الكتاب السوفييت] إيليا إرينبورغ مثلاً، ألمانيا والألمان هم العدو. ولكن، أصبح العدو يحدد أكثر بكونه «الاشتراكية الوطنية». ما أدركه غروسمان هو أن العدو كان بالفعل هو «الاشتراكية الوطنية»، ولكنه أحد الأشكال التي يأخذها الشر البشري، وأن

الصدق حول ما تقف ضده، إن كان الشهر بأشكاله المتعددة هو ما تقف ضده، شرط لاكتشاف ما تقف لأجله ولذا، أصبح تحقيق الصدق هو الهداف المتجاوز لغروسمان، طارحا مقدمات كبرى لتفكيره العملي. كانت عوائق تحقيق الصدق بالسنوات التي كان يكتب بها **الحياة والمصير** معتبرة.

كان التنصل من ستالين والستالينية من خروتشوف ورفاقه، كما أشرنا سابقا، جزئياً وحسب. واستغرق الأمر بعض الوقت للكتاب والمفكرين السوفييت، ناهيك عن المواطنيين العاديين، لكي يجدوا الخط الفاصل بين ما يسمح قوله الآن، وما لا زال ممنوعا قوله. نشر الفيلسوف الشاب إيوالد إلينكوف أطروحته حول المجرد والمحدد في كتاب **رأس المال** لماركس عام 1956، الأطروحة التي جلبت له، بأصالتها واستبصارها، ثناء مستحقا. ولكن عندما ساءل مع زميل له تصور ستالين عن المادية الجدلية، فقد هو وزملاءه مباشرة وظائفهم في جامعة موسكو الحكومية. لم يؤد هذا لإنهاء مسيرتهم الأكاديمية. كانت هذه الحادثة، مثل حوادث أخرى على غرارها، كافية كتحذير لزملائهم الذين تعلموا ما يمكن قوله لمن ومتى، وما الحقائق التي يمكن قولها، وما الحقائق التي يجب قولها، وما الحقائق التي لا يجب قولها أبداً.

قد يطرح أحدهم ملاحظة أن هذا أمر لا يتعلمه الأطفال في كل المجتمعات، وهذا صحيح. ما ميز روسيا الخروتشوفية وما بعد الخروتشوفية عن، لنقل، كاليفورنيا أو السويد، حينها أو الآن، هو أن الإذعان لمعايير الصدق والكذب كان يفرض سياسيا، وأن رزق الشخص وعائلته كانا على المحك، وأن هذا الفرض كما هو الإذعان له كانا مطلوبين. ولذا، أصبح الادعاء ميزة عالية مقدرة، وأصبح الاعتبار المطلق للحقيقة خطيرا. لكن هذا أدا لتشوهات أخلاقية أخرى. لأن الادعاء الناجح كان يقابل بالمكافآت، أصبح أولئك المستعدون بالتظاهر أمام الآخرين - مدرائهم بالعمل، أولئك الذين يوزعون الإسكان والمكاسب الأخرى، وأولئك المتحكمين بمنتجات العمليات البيروقراطية - بحثوا عن مكاسب من أولئك الآخرين. ولذا، ازدهرت بشكل متزايد المحسوبية والفساد والريبة بالعديد من مجالات الحياة السوفييتية، لتصبح

علامات تميز حقبة ليونيد بيرجنيف (Leonid Brezhnef)، جنبا إلى جنب مع الوطنية والإخلاص للمثل السوفييتية.

لم يكن اهتمام غروسمان بالصدق فريدا بين المواطنين السوفييت. لكن عمله ككاتب، لا سيما ككاتب ذي سمعة مرموقة، منحه أهمية خاصة. كان هدفه أن يستخرج من أكبر قدر ممكن من القراء أسئلة حول أنماط حياتهم الاجتماعية، وحول الكيفية التي تزدهر بها الفضائل والرذائل، وكيف لا يمكن تحقيقها إلا بالصدق. هل كانت هذه مهمة نجح بها؟ الإجابة هي «لا» بوضوح، وهذا لنوعين مختلفين من الأسباب. حتم الظرف السياسي للمجتمع السوفييتي في الستينيات هزيمة غروسمان. ولكن، حتى إن كان ذلك الظرف مختلفاً جدا، لكان من غير المرجح أيضاً أن ينجح، إلا بشكل محدود، ذلك لأن ظرف الحياة في كل مجتمع حديث يضر بنوع مساءلة الذات شديدة الصدق التي كان يسعى غروسمان لاستخراجها. ولذا، لم يستطع إكمال مهمته، لكنها كانت مهمة أكملت حياة غروسمان.

لا أعني بذلك أن غروسمان اعتبر حياته مكتملة. لقد توفي كرجل مستاء تعيس. ومع ذلك، ما كان جوهريا بالنسبة له هو التزامه بمهمة أعطت المعنى والمغزى لكل شيء بحياته بالتزامه هذا، بعد العديد من التقلبات والشكوك. طالما كان تفكيره العملي يوجه أفعاله نحو الغايات التي تستلزمها تلك المهمة، فقد قدم نفسه كفاعل عقلاني. لقد كان السعي لتحقيق تلك الغايات هو ما أعطى حياته غائيتها النهائية، جاعلا إياه تعيسا بالمعنى الحديث، ولكن يودايمونيا.

3.5. ساندرا داي أوكنور

تقدم حجة ساندرا داي أوكنور وكيفية اتخاذها القرار قضائيا معظم مادة وصفي لها كمفكرة عملية. بيد أن اهتمامي بها مختلف للغاية عن كونها منظرة قانونية، إذ أنني معني بسؤالي عن الكيفية التي تمثلت بها أنماط التفكير العملي في خياراتها التفكير والتصرف بالنتائج التي وصلت لها كقرارات في المحكمة العليا

للولايات المتحدة، وما الذي يعنيه كونها فاعلة عقلانية أصدرت أحكامها بالطريقة التي أصدرتها بها. لذلك، عليّ الإشارة لسمتين بارزتين لها كفاعلة عقلانية. الأولى هي أن المصالح التي كانت قادرة على تحقيقها، ببعض السياقات على الأقل، كانت ذات درجة أقل، في ترتيب المصالح التي صممت أن تحققها، عن بعضها الآخر. أتحدث هنا تحديداً عن قراراها التقاعد من المحكمة العليا عام 2006 بعمر خمسة وسبعين عاما. كان هذا أمرا خططت له سلفا، لتستطيع هي وزوجها العودة لحياتهم المشتركة التي حازت بها النشاطات الخارجية مرة أخرى موضعا مركزيا. حالما قامت بذلك، وبعد استقالتها بقليل، أدت إصابة زوجها الحزينة بالزهايمر لأن يصبح موضع رعايتها المتفانية. ما أكده كل من نيتها وفعلها هو أن مصالح العائلة والحياة الزوجية أخذت دائما ما عدته أوكنور مكانهما المناسب، وأحياناً مكانهما المتجاوز، في اتخاذها للقرارات. ثانياً، ومثلما أكد كل من كتب عنها، استمرت سمات محددة بشخصيتها طيلة حياتها، كما طورت في وقت مبكر مجموعة من المهارات التي استخدما بشكل جيد مرارا.

طفولة أوكنور في مزرعة تربية ماشية جعلتها في وقت واحد معتمدة على نفسها ومتعاونة وحازمة، جعلتها شخصا قادراً على الحل الفعال للمشاكل المحددة التي تواجهها. تلقت دعم عائلة عطوفة ربتها كمنتسبة للكنيسة الأسقفية، وإن كانت تذهب أحياناً لكنيسة ميثودية محلية. يبدو أن التزاماتها الأسقفية لم تتزعزع طيلة حياتها. لقد حرصت بعمر مبكر على أن تكون متفوقة بنشاطاتها، وهو أمر ظهر لاحقاً في لعبها الغولف ولعبة ورق «البريدج» كما ظهر بممارستها القانون كذلك. كانت ذات عقلية من طراز رفيع، ومنحتها شهاداتها بالاقتصاد والقانون من جامعة ستانفورد قدرة استثنائية على مواجهة ما يعده الآخرون قضايا كبرى وعسيرة على أنها مشكلات محددة جيداً. كانت تملك الموهبة، عندما لا تستطيع تحقيق هدف ما، بأن تجد طريقة للتجاوز، بحيث تستطيع على المدى الطويل أن تحقق أهدافها الأبعد. بعد أن لم تستطع إيجاد أي منصب ضمن شركات المحاماة، بسبب الانحياز الراسخ ضد توظيف النساء؛ عملت كنائبة

مدعية العام لمقاطعة سان ماتيو، في ولاية أريزونا، ثم، بعد ولادة طفلها الأول، أسست شركة محاماة مع محام شاب آخر. لأنها كانت تريد تنشئة أولادها كما أرادت، لم تستطع مواصلة ممارسة المحاماة، ولذا تولت عملا تطوعيا مع منظمات مدنية، أدى بها لأن تصبح بعد ذلك رئيسة «رابطة فينكس الشابة»، وعاملة دائرة انتخابية لصالح «الحزب الجمهوري»، ومدعية عامة مساعدة للولاية، وعضوا ثم زعيمة الأغلبية لمجلس شيوخ أريزونا، وأخيرا قاضية، أولاً في المحكمة العليا لمقاطعة ماريكوبا، ثم في محكمة استئناف أريزونا. يمكن بوضوح ملاحظة الصبر والذكاء واحترام الآخرين وحزمها الهادئ حتما، وإن كان قاسيا أحياناً، بتحقيق التقدم في مسارها المهني القانوني وفي حياتها عموماً. أرادت، أكثر مما أرداه المعظم، بما كانت تملك سبباً حسناً لإرادته، وتصرفت اعتمادا على السبب الحسن للتصرف إن كانت ساعية لتحقيق ما أرادته.

من المهم، لذلك، أن أوكنور سعت لأهدافها بطريقة كانت متسقة مع سعي الآخرين. من المهم أيضاً أنها كان عليها تجاوز، وعرفت كيف تتجاوز، الانحيازات ضد النساء في مراحل مختلفة من مسيرتها. ومن المهم كذلك أن تصورها لما يعنيه تميزها بأي من أدوارها، سواء كمحامية أو كزوجة وأم أو كسياسية أو كقاضية، كان دوماً بدرجة كبيرا تصورا قائما وتقليديا، تصورا تتشاركه مع العديد من الأمريكيين بطبقتها الاجتماعية وخلفيتها التعليمية وفئة دخلها. إصرارها الصلب المثير للإعجاب بأنه لا يجب ممارسة التمييز ضد النساء، واستنكارها، المثير للإعجاب بالقدر نفسه، لأي تمييز عنصري، كما عبرت عنه بإعجابها بشجاعة [أول قاض أسود عين بالمحكمة العليا للولايات المتحدة] ثورغود مارشال (Thurgood Marshall) بمقاومة هذا التمييز[16]، ليست أمورا محسوسة بالصميم بالنسبة لها وحسب؛ بل قيما مشتركة جوهرية للنظام

(16) انظر لا سيما:

Sandra Day O'Connor, *The Majesty of the Law: Reflections of a Supreme Court Justice*, New York: Random House, 2003, chapter 15.

الاجتماعي الذي توجد به. تاريخ الولايات المتحدة بهذه النظرة هو تاريخ التقدم المتفاوت، ولكن المستمر، نحو الديمقراطية والحرية والمساواة، وفي العالم ككل تمثل الولايات المتحدة نموذجا وعنصرا فاعلاً لتحقق هذه المُثل. هناك نزاعات وإخفاقات بالطبع، لكن «الشقاق علامة على أن التقدم اقترب، والاضطراب مؤشر على أن المجتمع تخلى عما يعرفه ويعمل لتحقيق أمر جديد أحسن»[17]. يقدم التاريخ السردية المؤسسة التي تُضمّن بها سردية أوكنور لحياتها، كما تفهمها. إنها سردية أحد افتراضاتها المسبقة أن ازدهار شخص بعينه أم لا أمر يرجع له، لكن الشروط الاجتماعية المطلوبة للازدهار البشري هي تلك الموجودة بالنظام الاجتماعي الأمريكي.

قد يقول قائل: كيف لأي شخص يصبح قاضيا في المحكمة العليا للولايات المتحدة أن يعتقد بغير ذلك؟ بيد أنه من المهم أن اعتقادا كهذا يجعل من المستحيل الخوض، ناهيك عن الإقرار، في أفكار محددة: أن الولايات المتحدة حقيقة محكومة بنخب اقتصادية ومالية وسياسية وإعلامية تحدد مجموعة البدائل المحددة خصيصا التي يمكن للناخبين الاختيار من بينها في الانتخابات على مستوى الولاية والبلاد، وأن المال يقوم بدور بالحياة السياسية، بحيث تصبح الولايات المتحدة ببعض الجوانب بلوتوقراطية [أي حكم الأثرياء] لا ديمقراطية، وأن الولايات المتحدة كثيراً ما كانت قوة مدمرة بالشؤون بالعالمية خلال العقود الأخيرة. سأضع جانبا لماذا يهم عدم إمكان الخوض في أفكار كهذه، مشيرا فقط لعدم الإمكان.

إذا فنظام العدالة الأمريكي، كالنظام الاجتماعي الأمريكي، بحسب أوكنور والغالبية العظمى من الأمريكيين، تعبير عن مجموعة قيم تعامل كمسلمات، كشيء مفترض مسبقا بشكل عام مما يعتبرونه تفكيرا عمليا وقضائيا سليما. بيد أن المصالح التي يسعى الفاعلون، أفرادا أو جماعات، لتحقيقها في حالات بعينها تتباين كثيراً بحسب الزمان والمكان والظرف، ولأنها من أنواع مختلفة؛

(17) المصدر السابق، ص276.

فالسعي لتحقيق بعضها من شخص ما قد يتناقض مع سعي شخص آخر أو أكثر. ولذا، تقع النزاعات، وحين تقع، يجب فرض المبادئ الجوهرية المتعلقة، بحيث يعطى لكل اعتبار وزنه المناسب. ينطبق هذا بالتفكير القضائي كما ينطبق بالتفكير العملي عموماً. اتضح نمط تفكير أوكنور العملي والقضائي المميز بإجابة سؤال كيفية تحقيق ذلك. بيد أنه من المهم، قبل النظر بهذا النمط، التأكيد على سمتين واضحتين للغاية لدى أوكنور لدرجة أننا قد ننظر لهما كمسلمات.

الأولى هي أنها متأملة، لكنها ليست منظرة أبداً. محافظتها، بعكس معظم المناصرين الأمريكيين للمحافظة ومحافظة بعض قضاة المحكمة العلية، هي أمر متعلق بالتوجهات، لا النظريات، والنظريات لا توفر المقدمات المنطقية لتفكيرها القضائي، أو بشكل عام لتفكيرها العملي. الثانية، كما أشرت، هي أن التزامها الأساسي بمعتقداتها الأساسية راسخ، بحيث أن قدرا كبيرا من عملية اتخاذها لقرارات بعينها مسلم به غالبا، ومتروك ضمنيا، في أمر أثار إزعاج بعض نقادها الأكثر أيديولوجية. انظر الآن لكيفية حضور هذه السمات في رأيها المعارض في قضية **أكرون ضد مركز أكرون للصحة الإنجابية** (*Akron v. Akron Center for Reproductive Health*)، أول حكم قضائي لها حول الإجهاض. في قضية **رو ضد ويد** (*Roe v. Wade*)، خلص القضاة إلى أن المرأة تملك حقاً مطلقا بالإجهاض في الثلث الأول من الحمل، ولكن، مع تقدم الحمل، يصبح حق الدولة بالمسموح أو لا فوق حق المرأة. كان لأوكنور خلافان مع القضية. الأول هو أن تفريقها بين أثلاث الحمل عكس وضع العلم الطبي في وقت ذلك الحكم، لكن يجب أخذ المعرفة والمهارات العلمية المتزايدة بعين الاعتبار للتطبيق المبرر للمبادئ المرتبطة في القضايا المحددة. ما هي تلك المبادئ؟ هنا أوضحت أوكنور خلافها الثاني مع القضية. ليس المطلوب هو القرار بين زعمي مبدئين متنافسين، أحدها يقر الحقوق الإنجابية للمرأة، والآخر يقر حماية حياة الطفل الذي لم يولد بعد، وإنما توازنا بين مجموعتي مصالح، مجموعتي اعتبارات. تملك النساء مصلحة شرعية بحماية حقهن باتخاذ القرارات الإنجابية. تملك الدولة مصلحة شرعية بحماية كل من حياة الأجنة وصحة المرأة. يتباين

الوزن الذي يجب إعطاؤه لكل مجموعة من الاعتبارات بين قضية وأخرى، ويجب تقريره بالرجوع إلى سياق وظروف كل قضية بعينها.

يتبع تفكير أوكنور القضائي أنماطا متسقة. حين تواجه معضلات أو نزاعات، هناك عامة أكثر من مبدأ، أكثر من مجموعة اعتبارات، يجب استحضارها. كل مبدأ يحدد مصلحة أو مجموعة مصالح متأثرة باتخاذ هذا القرار بعينه. من الأهمية بمكان التحديد الصحيح لخصائص الظرف الذي تقوم به المعضلة أو النزاع، إذ أنه دون ذلك التحديد لن نتمكن من معرفة كيفية تطبيق أي من المبادئ المرتبطة. ولكن، بقيامنا بذلك، تصبح مهمتنا تحديد الوزن المناسب لكل من مجموعة الاعتبارات وإجراء توازن بينها. القدرة على فعل ذلك تشكل حكما حسناً. لاحظ مباشرة أن ما وصفته ليس مجرد نمط لتفكير قضائي، بل هو أيضاً نمط تفكير عملي، وكل شيء نعرفه عن أوكنور يشير إلى أن هذا هو نمط تفكيرها العملي. عندما تتحدث أوكنور أمام العامة وعندما تنشر كتبا ومقالات؛ تستحضر دائما جمهورا محددا أو مجموعة من القراء وتعرف كيف تخاطبهم: الأطفال في كتبها للأطفال، الطلاب، الخصوم السياسيين والزملاء السياسيين، أولئك الذين يتشاركون الاهتمامات بأنواعها المختلفة. لكل منهم لها نبرة كلام وتعرف كيف تأخذ اهتماماتهم بالحسبان عند تأطيرها لما ستقوله. ومما يقع في صميم الموضوع أنها تلقي نكتا ممتازة.

في كل من التفكير القضائي والعملي، يتناقض نمط الخطاب والحجة هذا بشدة مع بعض الأنماط الأخرى، أوضحها هو التفكير الذي يلجأ بمقدماته الكبرى لمبادئ تُعامل على أنها غير قابلة للتقادم، تعامل على أنها إن كانت تطبق في قضية بعينها، فهذا وحده يحدد كيفية القرار حول تلك القضية. قد يؤسس عدم اللجوء لأي مبدأ آخر للاقتناع أن تلك القضية يجب أن ينظر لها بشكل مختلف. ترفض أوكنور فكرة وجود أي مبادئ وطيدة كهذه. في قرارها الموافق في قضية **روزنبيرغر ضد مدير وزوار جامعة فرجينيا** (*Rosenberger v. Rector and Visitors of the University of Virginia*) كتبت: «عندما تتصادم المبادئ الوطيدة فهي تختبر التعنت القاطع، وتكشف عيوب ومخاطر 'النظرية الموحدة

الكبرى' التي قد يظهر أنها لا كبرى ولا موحدة». ولذا، فما رفضت ليس نوعا من النظر الذي يعتنقه كل من بعض الزملاء الليبراليين والمحافظين في المحكمة العليا، وحسب؛ بل نمط تفكير عملي موجود بالعديد من مجالات حياتنا السياسية والأخلاقية.

من المهم بالنسبة لأوكنور ليس فقط أن تفكيرنا يجب أن تكون له البنية التي وصفتها، بل وأيضاً أن نظر بعض الفضائل بعينها عند الخوض بالمحاججة. لا يجب أن ينظر المحامون للمحاججة كمعركة، بل كخطاب؛ خطاب موجه نحو التقدم في استقصاء هدفه الوصول للحقيقة ولنتيجة عادلة. لتحقيق ذلك، الكياسة أساسية[18]. ومن الواضح أن قناعتها حول المحامين تنطبق على كل من يشارك في خطاب حجاجي. ما يتيح لها النظر للتفكي القضائي والتفكير العملي بهذه الطريقة هو اقتناعها أن كلا من هذين التفكيرين يفترضان سلفا وجود توافق ضمني، ما أسمته «الاعتماد الأمريكي على التغير المعتبر للحفاظ على القيم الراسخة»[19]. يتحقق التغير المعتبر بشكل واف، سواء بالمحاكم أو في حياة الأفراد، من خلال اتخاذ القرارات في ظروف محددة. إذا اضطربت الأمور، فلا أن ذلك بسبب عدم اتخاذ سمة بارزة بالظرف بعين الاعتبار، أو أن اعتباراً أو مجموعة اعتبارات لم تعط وزنها المناسب للوصول إلى نظرة متزنة. مجازات الوزن والاتزان ذات أهمية كبرى هنا.

في بداية الفصل الثالث من هذه المقالة، وصفت النظام الأخلاقي المهيمن للحداثة على أنه نظام تقدم به أنواع متغايرة من الاعتبارات أسبابا للاختيار والفعل. ولذا، فالمبادئ التي تمنح حقوقا إما لطبقة من الأشخاص أو للبشر كبشر معرضة بين الفينة والأخرى للتصادم مع مبادئ توعز بتعظيم السعادة أو دعم التقدم الاقتصادي أو الأمن القومي، وأشرت إلى أن النتيجة غالبا هي التناقض بقرار أي نوع من الاعتبارات يستحق الأولوية، ولذا يتصرف الأفراد

---

(18) O'Connor, *The Majesty of the Law*, pp. 226-228.

(19) المصدر السابق، ص70.

أحياناً كأشخاص يخشون التبعات، بينما يتصرفون في أحيان أخرى كمؤمنين بحقوق لا يمكن التنازل عنها. ولكن، حين يكونون متأملين، كيف يتخذون تلك الخيارات وكيف يفكرون بأنفسهم باتخاذهم تلك الخيارات؟ أحيان على الأقل، وربما عادة، يقومون بذلك بطريقة قريبة للغاية من أوكنور. إنهم يفكرون بأنفسهم على أنهم يمنحون وزنا أكثر أو أقل لكل نوع من الاعتبار، وكأنهم يوازنون كل منهم ضد الآخرين. ولكن، يظهر هنا سؤالان. الأول: كيف يقررون أي الاعتبارات ذو صلة وأيها ليس كذلك؟ والثاني: ما هي الموازين التي تحدد الوزن والاتزان، أي، متجاوزين المجاز، ما هو المعيار الذي يجب اللجوء إليه للوصول للخلاصات العملية؟ هذه الأسئلة مطروحة عليهم وعلى أوكنور.

يبدو الأمر بالنسبة لهم ولأوكنور سؤال حول المبادئ، حول أنواع الاعتبار، المرتبطة حقاً بأي ظرف إشكالي محدد. إنها المبادئ، كلها ووحدها، التي يلجأ لها حقاً المتشاكسون في نزاع لكي يبرروا مواقفهم. إذن، يجب على مجموعة من الأفراد أن يقرروا ماذا سيفعلون بقطعة محددة من الملكية، بأرض كبيرة. أعضاء الجمعية المحلية للحي يريدون شراءها ليستخدموها كحديقة عامة. من بين الإخوة الثلاثة المالكين، يعتقد أحدهم أنها يجب أن تباع لجمعية الحي، والثاني أنها يجب أن تباع للمزايد الأعلى، مهما كان، لتوفير تكاليف تعليم أطفال المالكين، والثالث أنها يجب أن لا تباع، وإنما أن تحفظ كملكية عائلية للأجيال القادمة. لذا، هناك مبادئ متنازعة تم اللجوء إليها، اعتبارات تشير لاتجاهات مختلفة: مصحة المجتمع المحلي، مصلحة الأطفال، وربما حقوق الأطفال، ومصلحة الأجيال المستقبلية للعائلة، الأجيال المستقبلية للمجتمع المحلي. ببساطة، إذا أصر كل طرف من الأطراف المختلفة على تحقيق تلك المصالح على حساب الآخرين، فلن يتم حل النزاع. في الولايات المتحدة، سيؤدي هذا على الأغلب لقضية في المحكمة. (ثمانون بالمئة من محامي العالم يعيشون في الولايات المتحدة). ما يقدمه نمط تفكير أوكنور هو طريق يمكن به الوصول لتسوية في خلافات كهذه، سواء في المحاكم أو قبل الوصول للمحاكم. هناك جانبان بهذا التفكير في صميم الموضوع.

الأول، كما أشرت سابقا، هو إصرارها على الانتباه الحذر لحقائق القضية بعينها. ولذا، في الحالة المتخيلة، ستجد أنه لا بد من النظر لحجم قطعة الأرض، وملائمتها للأغراض المتنوعة، وقيمتها السوقية الحالية والمستقبلية، وعدد وأعمار الأطفال والطرائق التي يمكن بها المساهمة لتعليمهم، وغير ذلك. تقدم تلك الحقائق مجموعة أعلى من المحددات التي يمكن اللجوء لها لحل عقلاني. ثانياً، أيضاً كما أشرت سابقا، ستبحث أوكنور عن حل يعطي بعض الوزن، إن أمكن، لما يقدره كل من الأطراف المتنازعة، بحثا عن إجماع محدود. إذا كان إعطاء بعض الوزن لهذا الاعتبار، مع أكثر أو أقل منه لذلك، يمكن أن يحقق التوافق، وإن كان توافقا على مضض، بين الأطراف المتنازعة، فهذا بحد ذاته سبب للاقتناع أن الوزن المناسب أعطي لكل اعتبار. الإجماع مصلحة عظيمة.

ما قدمته كطريقة لحل النزاعات بين شخصين أو أكثر طريقة كذلك يمكن بها حل النزاعات التي تواجه بها مبادئ الفاعلين، بحالات بعينها، بمعضلات، بحيث يتطلب أحد المبادئ أو يفضل مسار عمل يستبعد الآخر. بناء على أن هؤلاء الفاعلين حددوا حقائق الظرف بشكل واف، فما عليهم أن يسألوه هو ماهية حل النزاع الذي سيجدونه الأسهل ليعيشوا بموجبه الآن وفي المستقبل. إنهم ينظرون وكأنهم يبحثون عن إجماع داخلي. بقول ذلك، أتجاوز هنا بالطبع أي شيء قالته أوكنور وسيكون من الخطأ نسب ما اعتبرته تبعات التوجهات التي اتخذتها. لكن ما تظهره عن نفسها في كتاباتها بالسيرة الذاتية لا يتناقض على الأقل مع توصيفها لنمط تفكيرها العملي واتخاذها القرارات. أولئك الذين يفكرون ويختارون بهذه الطريقة يتعايشون بحياتهم، بفعلهم ما يعتقدون أنه أسباب وازنة، سواء أقدمت لهم من آخرين تفاهموا معهم أو وجدوا بشكل مستقل أنها أسباب مقنعة. ليس من الصعب بين معاصرينا إيجاد أشخاص يفكرون عمليا بهذا الأسلوب. إذن، ما هو، أو الذي يمكن أن يكون، محل مساءلة بهذا الأسلوب؟

الملحوظ هو ماهية وكم المعتبر مسلما وغير قابل للمساءلة: الاعتقادات المؤسسة المشتركة التي لا تتناول القيم الجوهرية وحسب، بل المؤسسات التي

تعد مجسدة لتلك القيم، والثقة بالمبادئ التي يستحضرها الشخص ومعاصرون في المواقف الإشكالية، والقيمة المرتبطة بالإجماع، وافتراض أن هناك معيارا فعلا، مجموعة معايير، تتيح للشخص أن يمنح وزنا مناسب لكل مجموعة من الاعتبارات، على الرغم من أن هذا المعيار لم يوضح أبداً. يبدو أمام هذا المخطط الفكري أنه لا يوجد طريق للتراجع عن أي من هذه الالتزامات أو مساءلتها من وجهة نظر خارجية باللجوء لمعيار مستقل. لذلك، يبدو أن ذوي هذا المخطط عالقون في ثقافتهم هم. هل الأمر حقاً كذلك؟

قد يكون الرد هو أننا في حالة أوكنور لسنا إطلاقا أمام علوق في ثقافة، وإنما عضوية في تقليد بعينه، نوع من التقليد المألوف لدى التاريخ الأطول للمحافظة السياسية. إنه تقليد لا يتأثر فقط باحترامه الماضي ومؤسسات الحاضر القائمة من ذلك الماضي، وإنما أيضاً بارتياب عميق بالتفكير المجرد، وبالاعتماد على الانحياز المشترك، على الأحكام السابقة لتفكيرنا والمفترضة له. وإذا كان هذا الرد، فقد يشير إلى أن توجه أوكنور هو شكل بعينه، شكل أمريكي تحديداً، من محافظة [المفكر السياسي الإيرلندي وأحد رواد الفكر المحافظ الحديث] إدموند بيرك، الذي تبنته ليس من قراءة كتبه - إذ أن تقدير تقليد الشخص كنتيجة لقراءة بيرك، أي لأسباب نظرية، لن يكون بيركيا أبداً - وإنما إثر الكيفية التي نشأت عليها وتأثير مرشديها. إذا كان الأمر كذلك، كما أعتبره، فهو يفسر العداوات بين أوكنور ومن يعدون أنفسهم محافظين. معظم المحافظين الأمريكيين المعاصرين، بما فيهم بعض زملائها في المحكمة العليا، منظرون ملتزمون، منتسبون لمجموعة ما من المبادئ التي يعطونها الولاء المطلق. خلافاتها معهم تنبع عما تسميه [أستاذة العلوم السياسية المختصة بدراسات المحكمة العليا] نانسي مافيتي (Nancy Maveety) «نفورها من المبادئ الأيديولوجية المتزمتة»[20]. ولكن، يظهر هنا السؤال: هل هذا الرد كاف لإنقاذ أوكنور من الاتهام بأنها عالقة في ثقافتها السياسية؟

---

(20) Nancy Maveety, *Justice Sandra Day O'Connor: Strategist on the Supreme Court*, Lanham, md: Rowman & Littlefield, 1996, p. 40.

حول أي تقليد، يمكن السؤال عن الموارد المقدمة للتمحيص النقدي لقناعاته وممارساته حين توضع محل سؤال. يُؤدي غياب هذه الموارد حتما لحالات فشكل كبيرة، لعجز عن تجديد التقليد بإعادة التفكير وإعادة صياغة الالتزامات بوجه الأسئلة التي لا مفر منها. يتسم تاريخ العديد من التقاليد بفترات فشل كهذا. يمكن استقاء أمثلة ذلك من التاريخ الديني، من تاريخ التقاليد المعمارية والحرف الأخرى، من تاريخ الحركات العمالية والحركات السياسية الأخرى، بل ومن تاريخ تقاليد التحري المنطقي والتقاليد الفلسفية والعلمية. لكن هناك نوعا من التقليد معرضا لا سيما وكما هو متوقع لفشل كهذا، وهو الذي يعد في صميم التزاماته رفض احتمال النقد الذاتي الجذري بتربية منتسبيه على التفكير بوجود معارضة خاطئة بين التفكير المجرد من ناحية، والانتباه إلى خصوصيات الحياة الاجتماعية على الناحية الأخرى. وهذه المعارضة تحديداً مفترضة بأنماط التفكير العملي لأوكنور.

بيد أنه يمكن الرد أن تهمة العلوق في ثقافتها السياسية خاطئة بشكل ملموس في حالة أوكنور، إذ أنها، بعكس بعض زملائها، تفكر أنه من المهم التعلم من النظم القضائية الأجنبية. لقد أكدت على أسس القانون الأمريكي في القانون الإنجليزي [نسبة لإنجلترا] وذكرتنا بالممارسة الأمريكية الأسبق بالاستشهاد بالحالات الإنجليزية الأسبق. «علينا أن نبقي عيوننا مفتوحة أمام الأبدآعات بالنظم القضائية الأجنبية التي يمكن زراعتها، مع بعض التطعيم والتشذيب، في نظامنا القانوني»[21]. كما تؤكد على أن الانتباه للقانون الأجنبي ضروري إن كانت المحاكم الأمريكية تسعى للتعامل الوافي مع النزاعات الدولية. لكن هذا الانفتاح المثير للإعجاب بالتعلم من مكان آخر ممارس بحد ذاته بشكل محدود فقط.

إنني مدين لنقاشي لآراء أوكنور القضائية لتحليل مافيتي النافذ. لمنظور مختلف حول أوكنور، انظر:

Joan Biskupic, *Sandra Day O'Connor: How the First Woman on the Supreme Court Became Its Most Influential Justice*, New York: Ecco, 2005

(21) O'Connor, *The Majesty of the Law*, p. 235.

إنه لا يقدم مناسبة لمساءلة افتراضات أوكنور الأساسية سواء حول المبادئ التي تشكل تفكيرها القضائي والعملي أو حول الهيئة التي اتخذها تفكيرها القضائي والعملي. وتفكيرها ليس بأي حال انفتاحا على أي أفكار، مهما كان مصدرها، قد تعد مخلة بالنظام القائم. الغائب عبر نقاشاتها للسياق التاريخي والاجتماعي للنظام القضائي الأمريكي هو أي تطرق لارتباط حقائق عدم المساواة الجذرية، المظالم المالية والتعليمية والسياسية والقانونية التي تجد تعبيرا سياسيا في حكم النخب، وهي حقائق قائمة لأن النظام الاقتصادي الرأسمالي قائم على ما هو عليه. هذا الإدراك هو ما عزلها عنه افتراضاتها البيركية. ليس هذا لإنكار أنها كانت واحدة من أكثر أعضاء «المحكمة العليا» المؤخرين إثارة للإعجاب وأن العديد من قراراتها محل ترحيب من أي فاعل عقلاني، بل هو للقول إن محدداتها كمفكرة قضائية ومفكرة عملية لها بعد سياسي لا يمكن تجنبه. وكذلك كانت العديد من نشاطاتها.

4.5. سيريل ليونل روبرت جيمس

لا توجد حياة، عند النظر لها من وجهة نظر الفاعلية العقلانية، بلا أخطاء ومحددات. هذه الفكرة المبتذلة، بل والكليشيه، يجب استحضارها عند تقييم حيوات بعينها. رويت قصة غروسمان بطريقة أكدت على أن الأخطاء يمكن أن تنبثق من التزامات نظرية كبرى، وقصة أوكنور بطريقة أكدت على محددات التركيز على الخصوصيات. ومع ذلك، فكلتاهما قصص نجاح مهني استثنائي، بسبب التميز بممارسة المهارات المهنية. كلاهما كان قادراً على أن يدمج في حياة واحدة السعي وتحقيق مصالح متغايرة، مصالح فردية ومصالح عمومية، وقاما بذلك بتعلمهما كيفية ترتيب المصالح المختلفة في حالات اختيار محددة. ولذا، تُطرح الأسئلة: لأي معيار، لأي مقياس للمصالح، لجأ كل منهما عندما شارك بهذا الترتيب، بتقديم الحجة من المقدمات إلى الخلاصات العملية؟ وما هي الوجهة التي ظهرت في كل حياة إثر ذلك الترتيب، لأي غاية تم توجيه نشاط كل منهما؟

لا يفصح أي منهم عن إجابات محددة لتلك الأسئلة، وهذا متوقع، إذ أن هذا الوضوح موجود فقط ببعض الحيوات، حتى بين أولئك الذين يفصلون بشكل كبير بغير ذلك، مثل غروسمان وأوكنور. أصبح غروسمان متشككا، بشكل متزايد وغاضب، ليس من الماركسية السوفييتية وحسب، بل بأي شيء يزعم طرحه تفسيرا نظريا للخير البشري. قاومت أوكنور بشكل منهجي تجاوز تعاملها للمعضلات كل حالة بحالتها. لذلك، لم يكن أي منهما مستعدا لفهم نفسه من موقف نظري، لكن كلا منهما كان متأملا بالطباع. ولكن، لأن كل منهما لم يستطع تفصيل الوجهة نحو وما وراء أهدافهم المحدودة المحددة التي أثرت بحياتهم، لم يستطع أي منهما مساءلة نمط تأمله. هل هذان الجانبان من التفكير العملي مترابطان؟ هل هناك محددات يجب تفسيرها بنفورهما من النظرية؟ قد يبدو الأمر بداية أن هذا غير ممكن، أن آخر شيء يحتاجه أولئك المحتارون حول الدور الذي يمارسونه بحياتهم اليومية هو نظرية ما. ليس علينا أن نكون أتباعا لبيرك لندرك كم ضلل التأمل النظري أولئك الذين غرقوا به في حياتهم العملية. ولكن ربما كان الأمر كذلك لأن النظرية التي تستحق اللوم بأخطائهم كانت نظرية معطوبة. ربما تمكن أولئك الذين طرحوا حجتهم بإقناع ضد النظرية من ذلك بسبب اختيارهم للأمثلة. هذه هي الاحتمالية التي أريد إبقاءها حاضرة بينما أروي قصة حياة ثالثة، حياة سيريل ليونل روبرت جيمس.

استفاد جيمس من تعليمين. الأول من معلميه في «كلية كوينز الملكية» في بورت أوف سبين، عاصمة ترينيداد التي كانت حينها مستعمرة بريطانية، الذين نقلوا لطلابهم سجايا وتقليد المدارس الإنجليزية الحكومية ونموا في جيمس شغفه المتنامي للأدب الإنجليزي وللكريكت. كان الثاني من أولئك الماركسيين الذين اتبعوا تروتسكي وأسسوا «الأممية الرابعة». كلا التعليميين كانا أساسيين بتنمية جيمس وأثرا بنمط تفكيره العملي لاحقاً. لم يكن ممكنا أن يكون لهما التأثير الذي حصل لولا تنشأته المبكرة. ولد جيمس في تونابونا، البلدة الصغيرة التي تبعد ثمانية أميال عن بورت أوف سبين. كان أسلافه عبيدا أفارقة، وتروي ابنة عم جده المعمرة نانزي قصصا عن حياتها كأمة منزل قبل تحررها عام

1834. كانت عائلة والده إنجيلية، وعائلة أمه ويزلية [نسبة للاهوت الويزلي البروتستانتي]. كانت أمه قارئة نهمة، بلا تمييز، لكن قراءاتها شملت ديكنز وسكوت وثاكري وشكسبير، وما نقلته لها كان مسرتها الفائقة بالقراءة. جلب له والده، معلم المدرسة، الكتب. في الوقت نفسه، وكأي طفل ترينيدادي، كان أبطال جيمس هم أولئك الشباب المتميزين بالكريكت. أراد أن يصبح مثلهم. عندما حصل على منحة في «كلية كينجز الملكية»، ليكون أصغر طفل يحصل عليها، بدأ يتعلم لا عن الجزء الذي يمكن أن يلعبه الأدب والكريكت بإثراء حياتنا، وحسب؛ وإنما عن العلاقة نوعا ما بينهما. ما أتاح ذلك، كما أدرك لاحقاً، كان الانضباط الذاتي الذي زرعته به العائلة، وأساتذته بالصف، وأولئك الذين لعب معهم الكريكت.

تجسدت سجايا عائلته، التي نسبها لاحقاً إلى «المذهب المسيحي التطهيري» (Puritanism)، أكثر ما تجسدت بعمته جوديث، عدوة الإهمال والترف، والمتمسكة بكل من احترام الذات ورعاية الآخرين. ما زرعه به معلموه كان سجايا المدارس الإنجليزية الحكومية، كما نظر لها [المربي الإنجليزي] توماس أرنولد (Thomas Arnold)، وبالدراسات الأدبية بكونها ذروة الأدب العظيم، كما نظر لها [الشاعر والناقد الأدبي الإنجليزي] ماثيو أرنولد (Matthew Arnold). ما تطلبه ممارسته للكريكت كان الشغف بالتميز والاحترام المشترك لقواعد اللعبة. جرم هؤلاء الثلاثة الغش والسلوك المشين. سيسأل جيمس لاحقاً بعد ستين عاما: «ما الذي ربط عمتي جوديث بالكريكت كما عايشتها أنا، كاستعماري؟ الإجابة كلمة واحدة: التطهيرية، وتحديداً الانضباط، والانضباط بشكل شخصي»، والذي تعلمه ليس فقط من أمه وعمته، ومن معلميه وفي ملعب الكريكت، بل أيضاً من قراءاته الأدب الإنجليزي[22]. ما يهم بالانضباط كسمة شخصية هو نوع التفكير العملي الناجم عنه.

أن تكون منضبطا أمر ضروري، إن كان الشخص يريد أن يملك القدرة

(22) C. L. R. James, *Beyond a Boundary*, London: Hutchinson, 1963, p. 47.

على التأمل برغباته، بحيث يأخذ الشخص وقته للسؤال حول أي موضع رغبة بعينه: ما حسن السبب الذي أملكه لأرغب بذلك؟ المميز بطفولة ومراهقة جيمس كان شخصيته ذات الجانبين: الأول شجاعته بالرغبة والتمتع بالكثير من المصالح المختلفة، كالعائلة والتفوق الأكاديمي والتميز كلاعب كريكت، كلها جميعا مع شعور متوسع بالإمكانية، والثاني ممارسة فضائل الانضباط والتمييز. تقوض الرغبة والتمتع دون انضباط الفضائل. وكذلك الانضباط الذاتي الكئيب. وفرت عائلة جيمس ومعلموه له تربية حسنة بقدر ما يمكن.

كتب جيمس، كما رأينا: «أنا، كاستعماري». شكل الترينيداديون من أصل أفريقي خُمُسي سكان ترينيداد، وأولئك ذوي الأصل الهندي - الهنود الشرقيين، أبناء العمال المتعاقدين بعقود طويلة - الثلث تقريبا، وأولئك ذوي الأصل المختلط البقية، مع وجود أقلية بيضاء ثرية ومتميزة صغيرة للغاية. ولكن رغم أن جيمس وجد نفسه مرارا واقعا في نضالات ضد العوائق العرقية والتمييز العرقي، لا يبدو أنه قد واجه تمييزا عرقيا سواء كطالب أو كمعلم في «كلية كوينز الملكية». ما اكتسبه كان شعورا بنفسه على أنه فرد بارز استثنائيا من تلك الطبقة الشاسعة، مستغَلّي «العالم الثالث»، وهذا سابق جدا لتفكيره بتلك الطبقة بهذه اللغة. وليكون كذلك، كان عليه أن يصبح ماركسيا.

حين كان عمره واحدا وثلاثين عاما، غادر ترينيداد إلى إنجلترا، آملا أن يصبح روائيا. (كان قد نشر سلفا روايتين). دعي لكي يقيم في منزل أحد أصدقائه، لاعب الكريكت الترينيدادي ليري قسطنطين، الذي عاش في بلدة نيلسون العمالية في مقاطعة لانكشر. ظل قسطنطين، الذي لعب مع منتخب الهند الغربية ضد إنجلترا في سلسلة مباريات التيست كريكت عام 1928، في إنجلترا كلاعب كريكت محترف، ولعب لصالح بلدة نيلسون في دوري لانكشر. كان لاعبو فرق ذلك الدوري - الذي تأسس عام 1892 - بحيث يمثل كل فريق بلدة صغيرة إلى وسطى في مقاطعة لانكشر، عمالا عاديين، لكن كل فريق وظف أحد المحترفين، الذي عادة ما يكون لاعب كريكت مميزا بدرجة ما. ولذا، وجد جيمس نفسه في المنزل مع مجتمع من الطبقة العاملية، مشاركا معه في حياته

الاجتماعية والسياسية، وملتقيين المسلحيين السياسيين، وحاضرا «إضراب عمال قطن لانشر العظيم» عام 1932، وربما إثر ذلك، قارئا ماركس. لكن كل هذا جرى بينما كان مخلصا لترينيداد، إذ نشر، بينما كان في نيلسون، كتاب **حياة الكابتن كيبرياني: رواية للحكم البريطاني في الهند الغربية** (*The Life of Captain Cipriani: An Account of British Government in the West Indies*)، الذي أعاد نشر ثلاثة فصول منه ككتيب **من أجل الحكم الذاتي للهند الغربية** (*The Case for West-Indian Self-Government*)، المنشور من مطبعة هوجارث، المملوكة لليونارد وفرجينيا وولف. (كان الكابتن آرثر أندرو كيبرياني، المذكور في عنوان كتاب جيمس، الضابط السابق في الجيش، والعمدة الاشتراكي لبورت أوف سبين، هو الخصم الأكثر تأثيرا للحكم الاستعماري البريطاني لترينيداد).

ما أراده قسطنطين من جيمس هو مساعدته بكتابة سيرته الذاتية. ما ساعد قسطنطين جيمس على تحصيله هو الوظيفة المرغوبة له كثيراً، وهي الكتابة عن الكريكت لصحيفة **ذا مانشستر غارديان** (*Manchester Guardian*) [التي ستصبح كما تعرف في زماننا اليوم **الغارديان** الشهيرة] في تلك المناسبات التي لا يستطيع بها مراسل الكريكت الرئيسي للصحيفة، نيفيل كاردوس، أن يغطي بها مباراة مهمة. كان كاردوس، الذي يكبر جيمس بأحد عشر عاما، نموذجا لجيمس من ناحية، وأطروحة مضادة له من الناحية الأخرى، إذ أنه كان، مثل جيمس، يملك شغفين: أحدهما للكريكت، والثاني، في حالة كاردوس، للموسيقى الكلاسيكية، اللذين كتب عنهما بشكل ممتاز لصحيفة **ذا مانشستر غارديان**. بيد أنه، بعكس جيمس، قسم حياته وشغفه. نظر جيمس لكل من الكريكت والأدب كأشكال من الفن الراقي وكان يؤكد أن أولئك الذين لا يفهمون ذلك، لا يفهمون الفن. نظر كاردوس للكريكت كمجرد تسلية للجماهير، وللموسيقى كفن راقي لنخبة مثقفة. بالنسبة لجيمس، رغم تقديره لكتابة كاردوس، كان هذا يعني وجود محددات كبيرة في فهم كاردوس للكريكت والموسيقى ولقدرات وحساسيات الناس العاملين العاديين.

قرر جيمس الانتقال إلى لندن مع وظيفته الجديدة. عاش في بلومبزبري،

وحضر محاضرات ولقاءات في «بيت الحركة الطلابية»، سكن ومكان اجتماع الطلاب القادمين من أماكن مختلفة من العالم، وكان زائرا دائما لمكتبة [الأناركي] تشارلز لار (Charles Lahr) الراديكالية. هناك، التقى بلومبزبري الأدبية بشخص كل من فرجينيا وولفز وإيديث سيتويل، ولندن السياسية بكل تنوعها. كان تفاعله مع الأولى إعادة تأكيده على ربط نفسه بالتقليد الأدبي الإنجليزي، ومع الثانية باعترافه أنه أصبح ماركسيا، ربط نفسه بتروتسكي. إذن، ما الذي يعنيه أن تكون تروتسكيا في لندن عام 1934؟ كان هذا قبل كل شيء يعني امتلاك تشخيص لأزمة العالم التي أصبحت واضحة بانهيار سوق البورصة عام 1929 وما تبع ذلك من كساد. كان لهذه الأزمة أبعاد اقتصادية وسياسية وثقافية، وكان من الضروري فهم العلاقة فيما بينهم. مرت الطبقة العاملة التي يمكن أن تصبح ثورية بسلسلة من الهزائم في العديد من البلدان، وكانت قدرات القوى الرجعية الفاشية والنازية والعسكرتارية اليابانية تتنامى. ما كان مطلوبا الآن هو عقد تحالفات مبدئية مع الحركات التقدمية لمقاومة تلك القوى وخلق أو إعادة خلق طبقة عاملة ثورية واعية بذاتها وحزب طليعي يرشدها ويقودها. في الاتحاد السوفييتي، خان ستالين القضية الاشتراكية في كل من بلده وعالميا. الاتحاد السوفييتي ما زال دولة للعمال، لكنها دولة عمال مشوهة، محكومة من نخبة بيروقراطية. أصبحت الأحزاب الشيوعية و«الأممية الثالثة» أدوات لتلاعب ستالين اللامبدئي.

بيد أن تكون تروتسكيا لا يعني فقط أن تتوافق مع تروتسكي في هذه الاستنتاجات السياسية، بل كان يعني أن تعلم أن الماركسية وفرت الدليل لفهم العالم المعاصر، ومعه تبريرا عقلانياً للوصول لتلك الاستنتاجات. ولذا، طمحت الجماعات التروتسكية أن تقدم للعمال الرفاق تعاليم حول النظرة الماركسية للأمور. وجد جيمس نفسه عالقا لا في نشاط سياسي يومي وحسب، بل أيضاً بالقراءة والتفكير والمحاججة حول العلاقات بين شغفه والتزاماته السابقة وبين شكل الماركسية الذي منحه الآن ولاءه. بيد أنه، حقا، ما استطاع أن يتعلمه من ماركس وما استطاع أن يتعلمه اعتمد بشكل رئيسي على ما كان قد تعلمه أصلا

من معلميه السابقين. كتب لاحقاً: «لقد كان وليم ثاكري، لا ماركس، هو الذي يتحمل المسؤولية الأكبر بالنسبة لي»[23]، إذ أنه تعلم أولاً من ثاكري وروائيي القرن التاسع عشر الآخرين تلك الحقائق حول الطبقة الاجتماعية والاعتماد الاقتصادي الذي تلقته وأوضحته نظرية ماركس. مع تطور فكره، أدرك أن استبصارات الروائي وتحليلات المنظر تكملان بعضهما البعض. كلاهما أثر بنشاطاته من البداية. ويا لها من نشاطات متنوعة!

عملت الجماعة التروتسكية التي انتسب لها جيمس أولاً ضمن «حزب العمال المستقلين». تضمنت النشاطات السياسية اليومية التي وجد جيمس نفسه بها المهمات السياسية الرتيبة لكل من جماعته الماركسية وللحزب. شملت هذه المهمات حضور الاجتماعات بانتظام، وبيع الصحف والكتيبات، وكتابة المقالات لصحيفة **الزعيم الجديد** (*New Leader*) التابعة للحزب، وجمع أصوات الناخبين، ودعم الإضرابات المحلية. كان مشاركا دوماً بالجدال والنقاش مع الآخرين. تعاونه مع الآخرين ذوي الأصل الأفريقي لحشد الدعم لأثيوبيا، حين غزاها موسوليني عام 1955، أدى لمشاركة أكبر مع قضايا الوحدة الأفريقية (Pan-Africanism). إثر ذلك، أصبح محرر نشرة «مكتب الخدمات الأفريقية الدولية»، التي يرأسها صديقه جورج بادمور. إضافة لذلك، واصل عمله لصحيفة **ذا مانشستر غارديان**. تخلى جيمس عن أي فكرة لمواصلة مسيرته كلاعب كريكت حين رفض فرصة للعب كلاعب محترف ضمن «دوري لانكشر» قبل مغادرته نيلسون إلى لندن بقليل عام 1934. بيد أن هذا القرار جعل كتابته عن الكريكت أكثر أهمية بالنسبة له. عام 1934، نشر تقارير بمجموع وصل إلى تسعة وأربعين صفحة حول مباريات الكريكت في **ذا مانشستر غارديان**، وعام 1935، اثنان وخمسون صفحة. حين ترك العمل مع **الغارديان**، واصل الكتابة عن الكريكت في صحيفة **غلاسغو هيرالد**. إضافة لذلك، كانت لديه حياة شخصية معقدة أدى بها انجذابه إلى النساء الذكيات لعلاقات احتارت وانزعجت بها تلك النساء مرارا

---

(23) المصدر السابق.

من اكتفائه بذاته. كان زواجه الأول قد انهار عندما غادر ترينيداد.

عام 1936، نشر رواية **زقاق مينتي** (*Minty Alley*)، آخر الروايات التي كتبها في ترينيداد. عام 1937، نشر هجومه على الستالينية في كتاب **ثورة العالم 1917- 1936: صعود وسقوط الأممية الشيوعية** (*World Revolution 1917- 1936: The Rise and Fall of the Communist International*). عام 1938 نشر **تاريخ للثورة الزنجية**، العمل القصير الذي سيعيش طويلا. كانت من بين المحادثات التأسيسية التي خاضها جيمس في تلك الفترة محادثاته مع جورج بادمور، الذي كان صديق طفولته في ترينيداد، ثم التقى به مجددا في «بيت الحركة الطلابية». انضم بادمور إلى «الحزب الشيوعي» وعمل مع البروفإنترن في موسكو قبل أن يتنصل من الستالينية عام 1935. أسس بادمور «المكتب الأفريقي» في لندن كنقطة اتصال مع كل المشاركين بنضالات التحرر، سواء في أفريقا نفسها أو في «الشتات الأفريقي». حرر جيمس المجلة، لكنه لم يسمح لذلك أن يشتته عن إكمال كتابه التاريخي الأكبر **اليعاقبة السود: توسان لوفرتور وثورة سان دومينجو** (*The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*)[24]. كتب جيمس هذا الكتاب أولاً كمسرحية ذات أطوار ثلاثة، وحين أنتجت في لندن عام 1936، أدى بول روبسون دور البطل.

القصة التي رواها جيمس بوضوح مدهش كانت قصة معقدة ذات ثلاث مسارات سردية. تضمن المسار الأول الاحتجاجات التي خاضها العبيد الأفريقيون في مستعمرة سان دومينغو الفرنسية أثناء العقد الأخير من القرن الثامن عشر، مطالبين بالحقوق نفسها التي كانت الثوريون الفرنسيون يطالبون بها. يفصل المسار الثاني فشل أولئك الثوريين، بالأغلب، بإدراك عدالة الدعاوى التي قدمها العبيد، لأن قدر احترامهم لحقوق الملكية ألغى احترامهم لحقوق البشر. ركز المسار الثالث على ظهور توسان لوفرتور كزعيم عسكري، بل وأكثر من

(24) C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, London: Secker & Warburg, 1938; New York: Dial Press, 1938.

ذلك، كشخص أتاح لأبناء جلدته الأفريقيين أن يتصرفوا معا كبشر أحرار ومحررين، حتى خيانته وسجنه وقتله على يد نابليون. من المركزي في قصة تركيزه على غنى الثقافة التي جلبها العبيد معهم من أفريقيا وكيف حقق نضالهم للحرية ممكنات لم يكونوا هم ولا سواهم يدركها. بفعلهم ذلك، أصبحوا هم وسواهم أكثر إدراكا عما كانوا عليه. قصة جيمس أيضاً هي قصة للفشل، وتبرز السمة المدمرة للطموح الأناني وجذوره بالظروف الاقتصادية والاجتماعية لزمانه. لقد كتبت كذلك بحرص تاريخي وبعين مطلعة على الدرس الذي تملكه لأولئك المشتبكين معه في نضالات الثلاثينيات السياسية. أكد ذلك الدرس أن أفريقيا والأفريقيين، سواء في أفريقيا أو في الهند الغربية، يمكن أن يحققوا ممكناتهم بالعيش كأناس أحرار ومبدعين فقط بالاشتباك بالنضالات بطريقتهم هم وتحت قيادتهم هم.

كانت نظرة الماضي التي عبر عنها جيمس في كتابه **اليعاقبة السود** نظرة ستحدد مستقبله جزئياً. من المهم السؤال حول العلاقة بين التفكير العملي اليومي لجيمس في تلك الفترة مع تحرياته التاريخية. كان الشكل الذي اتخذته نشاطاته بشكل كبير، وإن لم يكن كليا، مفروضا من التزاماته السياسية. تخلى جيمس عن «حزب العمال المستقلين» وانضم لأولئك التروتسكيين الذين شكلوا «الرابطة الاشتراكية الثورية»، التي نظرت لنفسها كنواة حزب طليعي لينيني من الناشطين الملتزمين. يبدو أن ما تطلبه دوره كعضو حزبي من جيمس تصادم قليلاً أو لم يتصادم مع حياته الشخصية. انتهى زواجه الأول بمغادرته ترينيداد، ولم يكن قادراً أو راغبا بالاستمرار بالعلاقات التي أسسها في إنجلترا. المزاعم التي كانت عليه كما أدركها كانت ثلاثة بشكل رئيسي: كسب رزقه ككاتب ومؤرخ، والتفوق بتلك النشاطات، وطرح قضية الثورة الاشتراكية كما عرفها حزبه التروتسكي وعلمه إياها. لبعض الوقت، لم يعتبر أن هناك توترا بين تلك الثلاثة، ناهيك أن يكون هناك تناقض. ما كتبه ليكسب رزقه كان بدرجة كبيرة ما احتاج أن يكتبه ليتفوق، وما قدره ككاتب كان تلك الميزات والإنجازات البشرية التي، كما اعتقد، يمكن أن تتجسد بالمجتمعات الناتجة عن ثورة اشتراكية ما.

كان الكثير من تفكيره إذن، كالعديد من الماركسيين، تفكيرا قائما على الوسائل- الغايات. بعض نشاطات وجدت معناها ومغزاها فقط وطالما كانت وسائل من أجل غاية الثورة الاشتراكية. كانت الأخرى جديرة بذاتها وأيضاً لأنها ساهمت بقضية الثورة الاشتراكية. كانت الأخرى أيضاً جديرة لأنها أكسبته رزقه ومكنته من أداء مهماته جيداً ككاتب وكاشتراكي ثوري. ولذا، كان ترتيبه للفضائل المتأثر بالنظرية والموجه لنشاطاته بسيطا ظاهريا، مموها تعقيد كل من إرثه الثقافي وشخصيته. لكن النظرية التي أثرت بذلك الترتيب كانت معيبة من ناحيتين. لقد كانت، كما سيكتشف جيمس قريبا، معيبة بمبادئ النظرية الماركسية إن فهمت بشكل صحيح، وكانت، مثل الأشكال الأخرى للنظرية الماركسية، معيبة بتصورها للمصالح البشرية.

كان اكتشاف جيمز بأن تروتسكية الثلاثينيات كانت معيبة كشكل من أشكال النظرية الماركسية اكتشافا وصل له جيمس على مراحل. عام 1938، قبل دعوة من «حزب العمال الاشتراكيين» في الولايات المتحدة ليتجول بالبلاد، ويتحدث ويساعد على تنظيم العمال السود. كان قادراً على زيارة المكسيك ولقاء تروتسكي. عندما عاد من المكسيك، بقي في الولايات المتحدة إلى أن تم ترحيله عام 1953. أثناء ذلك العقد والنصف تقريبا، لعب دورا بارزا بالنزاعات ضمن «حزب العمال الاشتراكيين» والجماعات التي فصلت نفسها عنه. أثناء تلك الحوارات، بالطبع، تحول تصوره عما يعنيه أن تكون ماركسيا. كان خلاف جيمس الكبير مع تروتسكي، الذي نقاشوه عندما التقوا عام 1940، هو حول العلاقة بين جماعات التحرر السوداء والحزب الطليعي. بينما رأى تروتسكي العمال السود كجزء من طبقة عاملة تملك إمكانية ثورية، لكنها تحتاج القيادة لذلك الحزب إن كانت تسعى لتحقق تلك الإمكانية؛ أكد جيمس على أن هناك حاجة لحركة سوداء مستقلة، وتطالب بالوحدة الأفريقية بنظرتها لنفسها، وبأشكالها هي للقيادة. لكن هذا لم يكن كل شيء.

حين عاد جيمس إلى الولايات المتحدة، وجد أنه يتفق مع أقلية في «حزب العمال الاشتراكيين» رفضت تشخيص تروتسكي للاتحاد السوفييتي على أنه ما

زال دولة عمال، وإن كانت، تحت حكم ستالين، دولة مشوهة، وبذلك أي التزام بالدفاع عن الاتحاد السوفييتي. من وجهة نظرهم، أصبح الاتحاد السوفييتي مجتمعا دولة رأسمالية، وأكثر بكونه قوة إمبريالية. كانت أحد كبرى أنصار هذه النظرة هي السكرتيرة السابقة لتروتسكي، رايا دونايفسكايا، والتي شكلت مع جيمس تحالفا. ضمن الحزب، استخدم جيمس الاسم الحركي «جونسون»، ودونايفسكايا الاسم الحركي «فوريست»، وكان استخدام الأسماء الحركية لتضليل مخبري مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) الذين اخترقوا الحزب. أولئك الذين اصطفوا معهم أصبحوا يعرفون باسم «تيار جونسون-فوريست». دفعتهما النقاشات أكثر لاتخاذ خلاف أكثر جذرية مع توجه تروتسكي السياسي، أدى بالنهاية لفصل كل من دونايفسكايا وجيمس نفسيهما عن الحركة التروتسكية. ما رفضوه الآن أصبح التصور الكلي للحزب الطليعي كقائد ومعلم للمستغّلين، مقدمين صوترا وتعريفا للأهداف التي لم يكونوا قادرين على تقديمها بأنفسهم. ما أصروا عليه الآن هو أن على المستغَلين أن يتحدثوا بأنفسهم وبأصوراتهم، أصواتهم بالجمع، منطلقين من تقاليدهم الثقافية المتنوعة، وأن يحددوا أهدافهم هم. كانت مهمة المارسكي أن يشارك بتلك المحادثات ويعمل نحو تحقيق تلك الأهداف.

من المثير للمفاجأة أن دونايفسكايا ولا جيمس لم يعتبرا أنهما يرفضان اللينينية باتخاذهما ذلك التحول. لقد حددا مسارا في فكر لينين كبحته اللينينية التالية، بما فيها لينينية تروتسكي. بحسب وجهة نظر لينين المعبر عنها في **الدولة والثورة** (*State and Revolution*)، وبالنقاشات التالية للثورة السوفييتية، لم يستطع أي حزب أن يحقق التغيير الثوري ما لم يمنح مكانا مركزيا للتنظيم الذاتي العفوي للعمال بأنفسهم وكان مستعدا أن يتعلم من تجربة أولئك العمال وتلك الشعوب المقهورة[25]. يجب أن يكون النشاط السياسي، بحسب هذه النظرة،

---

(25) انظر:
Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom*, New York: Bookman Associates, 1958.

نشاطا من القواعد الشعبية، ويدخل في محادثات مع كل أولئك المناضلين ضد استغلالهم، سواء في المصانع والمناجم والمزارع الأمريكية أو الأفريقية أو الهندية الغربية، ومساعدتهم على التأمل وتحديد أهدافهم. لم يتطلب هذا المعرفة وحسب، بل التوافق التخيلي مع الإرث المحدد والغني غالبا لأولئك الذين ضاعت أصواتهم في ثقافات نخبة العالم. تطلب الأمر كذلك توصيفا أفضل للرأسمالية كما كانت تتطور، للرأسمالية التي كانت بها علاقات أجهزة الحكومة مع رأس المال الخاص تمر بتحول. أثر هذا التصور بالأجندة السياسية لجيمس منذ ذلك الوقت فصاعدا.

ظل بالطبع ماركسيا ملتزما، وبنية تفكيره العملي بقيت على حالها. كان للماركسية فهم معيب للمصالح البشرية منذ البداية. ما حدده ماركس هو تلك العوائق أمام الازدهار البشري، أمام تحقيق المصالح المبشرية، والمفروضة من الاقتصادات الرأسمالية. ما أضافه الماركسيون لذلك كان تحديداً للعوائق هذا الازدهار هو الإمبريالية بالقرن التاسع عشر والعشرين. نضال المستغلين والمحرومين من الحرية ضد الرأسمالية والإمبريالية لم ينبع فقط عن نظريتهم، وإنما أكده تاريخ صراع الطبقات بكل أشكاله المتعددة. ولكن إن سأل شخص قادر على أن يعيش حياة مرضية لنفسه ولعائلته ضمن النظام الاجتماعي للرأسمالية والإمبريالية «لم علي وضع نفسي بالنضال ضد الرأسمالية أو الإمبريالية؟ لم علي السعي لتحقيق أهداف ذلك النضال بدلا من مجموعة أخرى من المصالح المختلفة؟» سيجد الماركسيون أنفسهم واقعين في خطاب فارغ، فقط لأنهم لا يملكون إجابات وافية. استبعدت الإجابات التي تحيل إلى الإحسان أو الكرم بسبب إدانة ماركس للأخلاقية المجردة. الرجوع إلى أنانية السائل لا تحقق المقصود بشكل واضح. ولذا، بدا أن الماركسية تفترض عادة شكلا صرفا من النفعية البنثامية، والتي بحسبها يحقق الفاعلون رفاههم بالتصرف لتحقيق السعادة الأكبر للعدد الأكبر. لكن ماركس رفض فلسفة بنثام. هنا عادة ما يصمت الماركسيون أو يغيرون السؤال.

كان هناك مجموعة أخرى من الأسئلة المرتبطة التي لم يسألوها كذلك. ما

نوع الإنسان الذي علي أن أكونه، إن كنت بنضالي لاستبدال الرأسمالية والإمبريالية بنظام أكثر إنسانية سأحقق مصلحتي الخاصة؟ ما الفضائل التي أحتاجها كي لا أكون عرضة للفساد في مراحل بعينها؟ أهمية تلك الأسئلة لأولئك الذين اتبعوا تروتسكي يجب أن تتضح، وهذا لسببين. أولاً، كان التاريخ الدراماتيكي لمطلع ثورة أكتوبر، والثورة نفسها، وخيانتها التالية، بقدر كبير تاريخ نزاعات بين أفراد ذوي شخصيات مختلفة للغاية، كل منهم له فضائله ورذائله: لينين ضد مارتوف، ولينين ضد تروتسكي، وشليابنيكوف ضد كل من لينين وتروتسكي، وستالين ضد خلفاء لينين الآخرين. كان التاريخ الذي أنتج التروتسكية تاريخا أخلاقيا. ثانياً، قدمت الحياة ضمن الحركة التروتسكية إغراءاتها بالتشوه والفساد. من ناحية، طالبت بالتضحية والانضباط الذاتي والشجاعة والتعاون الكريم والصبر، بنوع معين من الذكاء العملي. من الناحية الأخرى، يمكن أن تولد ببعض أعضائها تعصبا ضيقا ضد الأفكار الأخرى، شعورا مضخما بالأهمية الذاتية والاحتفاء بالذات بكون الشخص على الصواب، والسرور المفسد بممارسة السلطة ضمن الجماعة على الجماعة.

لم تكن هذه عيوب جيمس. لقد كان محظوظا كفاية حتى حينه بالسعي وراء أهدافه المنوعة دون أن يسأل ما نوع الإنسان الذي عليه أن يكونه، إن كان يريد مواصلة دمج السعي لتحقيق تلك المصالح في حياة واحدة. طرح ذلك السؤال بحوادث ذات أنواع مختلفة للغاية. حالما وصل إلى الولايات المتحدة، التقى بممثلة شابة، كونستانس ويب، كانت أيضاً اشتراكية ملتزمة وناشطة. كان عمرها ثمانية عشر عاما، وكان عمره سبعة وثلاثين. عام 1945، التقيا مجددا، عندما كان كلاهما بنيويورك. ما بين عام 1938 و1945 تبادلا أكثر من مئتي رسالة، كتوطئة استثنائية لزواجهما عام 1946. أثناء الفترة التي تواصلا بها، حققت ويب نجاحا استثنائيا كممثلة، وأدت لسلفادور دالي، وواصلت مشاركتها بالسياسة الاشتراكية، وخاضت زواجا أول غير ناجح. لقد كانت هي التي طرحت سؤال الشكل الذي ستتخذه حياتها، في رسالة عام 1943. كان رد جيمس مفيدا، قائلا لها إن ما تسميه إخلاصها المهووس بالتمثيل تعبير عن

مشاعر قوية بداخلة عليها أن تجد لها تعبيرات: «الأمر المهم هو أن تعيشي حياتك، وأن تعبري عن نفسك، طالما لم تكن دنيئة أو لئيمة»[26].

يجيبها جيمس على عدم تأكدها مما يجب عليها أن تفعل: «يتقرب منك بعض الماركسيين الزائفين، ويخبرونك أن ما عليك فعله هو الانضمام لحزب والعمل في مصنع. أخبريهم فقط أن يذهبوا للجحيم. هذا كل شيء»، متابعا بأنه هو شخصيا شق طريقه ككاتب وأنه «لله الحمد، أجد أنني ما زلت أشق طريقي بينما ما زال الكثيرون متخبطين». الملحوظ هنا هو ما يضيفه جيمس: الإيعاز بالتعبير عن المشاعر المضطرمة داخلنا، بعيش حياة يعدها كثيرون «مقيدة بالرأسمالية»، لكن البعض، مثله ومثل ويب، يخترقونها. هذا الإصرار من جيمس على أن الشخص يجب أن يثق بمشاعره قد يشير إلى أنه تعلم من ديفيد هيربرت لورانس - وإن لم يكن حقاً تابعا له - وهذا يطرح علينا السؤال نفسه الذي يطرحه لورانس: ما هي المشاعر التي يجب أن يثق بها الشخص، وما هي المشاعر التي يجب أن يحذرها؟ لا يطرح جيمس هذا السؤال، وثقته بأحكامه العملية كمعبرة من الحياة بدخله تعطينا سبباً لمراجعة وصفنا لجيمس كمفكر عملي.

أشرت سابقا إلى نمط التفكير الذي بدا أنه يحكم خياراته. ما أوضحه لويب هو أنه يعتبر نفسه يفكر مثلما فعل فقط لأن تفكيره كذلك يعبر عن مشاعره وتوجهاته. قدم جيمس نفسه إلى ويب كشخص كان تفكيره العملي غير الشخصي ظاهريا - وكأنه يقول إن أي شخص بسماتي وظرفي سيتصرف بهذه الطريقة فسينجح ككاتب أو سيدعم قضية الثورة الاشتراكية، فعلي التصرف كذلك إذا - تعبيرا عن ثقة ضمنية بمشاعره وبتفكيره الشخصي على هيئة: هكذا أشعر، ولذا علي التصرف هكذا. لذا، يقدم سؤال آخر: هل فهم جيمس نفسه حقاً عند تلك

(26) Letter of September 1, 1943, *The C. L. R. James Reader*, ed. Anna Grimshaw, Oxford: Blackwell, 1992, p. 128.

أي شخص يكتب عن جيمس مدين بشدة لأنا غريمشاو.

المرحلة؟ هل كان حقاً ما اعتبر نفسه عليه؟ يقدم المسار التالي لحياته جوابا.

انتهى زواجه من ويب بعد خمسة سنوات، ربما بسبب خيانات جيمس مع نساء أخريات، ولكن ربما بسبب إصراره على إملاء شروط العلاقة، الإصرار الذي كان باديا في علاقاته الأخرى. من جوانب أخرى، بقيت نشاطاته السياسية والأدبية على حالها حتى اعتقل وحكم عليه بالترحيل عام 1953 ظاهريا لأنه لم يجدد تأشيرته. بقاءه بعد تاريخ التأشيرة كان صحيحا. لكن جيمس وآخرين فهموا اعتقاله كمثال آخر على اضطهاد الشيوعيين من كل الأنواع، ستالينيين وتروتسكيين وما بعد تروتسكيين، والذي ازداد مع خوض الولايات المتحدة حربها الباردة مع الاتحاد السوفييتي. لم يعن شيئاً أن يكون جيمس وحلفاؤه السياسيون هم الأعداء الأكثر التزاما وإصرارا للاتحاد السوفييتي. لكن هذا لم يكن المنطلق الذي عارض به جيمس ترحيله.

أثناء ما سيكون العام الأخير الذي سيقضيه في الولايات المتحدة، كتب جيمس دراسة عن [الروائي الأمريكي الشهير مؤلف موبي ديك] هيرمان ميلفيل (Herman Melville) عنوانها: **بحارة وقنابل وغرقى: قصة هيرمان ميلفيل والعالم الذي نعيش به** (*Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*). نشرت الدراسة بشكل خاص في نيويورك، وبينما كان معتقلا في جزيرة إيليس، سعى لإيصال نسخة لكل عضو في مجلس الشيوخ. لماذا؟ اعتقد جيمس أنه من المهم أن يقدم نفسه كما هو عليه منذ ذلك الوقت فصاعدا، شخصا مشتبكا بعمق بالثقافة الأمريكية والتاريخ الأمريكي. هناك ثلاثة لحظات رئيسية في تاريخ تلك الثقافة، مثلها [الشاعر الأمريكي الشهير] والت ويتمان، وميلفيل، وصناع الأفلام العظماء بالقرن العشرين. كان ويتمان شاعر الفردانية الديمقراطية التي كانت أمريكية لا سيما كما كانت ذات أهمية للجميع. في «أرض المساواة والإنجاز الفردي البطولي»، يتخذ ويتمان هيئة الثائر، لكنه لا يملك شيئاً يثور عليه. لم يدرك أبداً محددات ومخاطر الفردانية المحتملة، ولذا كان إنجازه محدودا، وإن كان شاعريا حقيقيا، بسبب «اقتناعه بقيمة الفرد كفرد بالعمل واللعب وبكل جوانب الحياة، وإدراك هذا

بالفرد يمكن أن يجد تعبيره الكامل مع الأفراد الآخرين المساوين له»[27]، لكنه كان محدودا بسبب عجزه عن إدراك أن الأشكال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي اتخذتها تلك الفردانية كانت ضارة للجميع. ما عجز ويتمان عن إدراكه فهمه ميلفيل، أو على الأقل ميلفيل في روايته موبي ديك.

بعكس ويتمان، كان ميلفيل قادراً أن يصف بدقة «الأفراد في ظرفهم الاجتماعي، والعمل الذي قاموا به، وعلاقتهم مع البشر الآخرين»[28]. ما فهمه إثر ذلك وأظهره في هيئات الرواية كان التهديد المدمر اجتماعية للفردانية المتفشية، التهديد للعلاقات بين البشر ولعلاقاتهم مع العالم الطبيعي. بوصفه ميلفيل، يملك تعبير «في هيئات الرواية» أهميته. قدر جيمس ميلفيل كفنان عظيم واعتبر أن الفنانين يستطيعون إيصال أفكارهم أكثر من، لنقل، علماء الاجتماع أو الاقتصاديين. بجانب فهم الفردانية بشكل صحيح، نحتاج الروائي بقدر ما نحتاج عالم الاجتماع أو الاقتصادي، والروائيون يقولون لأولئك الذين لا يستطيعون أن يسمعوا ما يقوله علماء الاجتماع أو الاقتصاديون، وإن كان أولئك الفنانون الأكثر إقناعا في منتصف القرن العشرين لم يعودوا روائيين. «الأبداَع الفني لتراث إسخيلوس وشكسبير ما زال متواصلا اليوم في أفلام ديفيد غريفيث وتشارلي شابلن وآيزنشتاين»[29]. لقد كان هذا المسار الفكري الذي كان جيمس ينميه في الفترة السابقة والتالية مباشرة لترحيله من الولايات المتحدة.

لماذا إذا أرسل جيمس كتابه حول ميلفيل إلى أعضاء مجلس الشيوخ؟ لم يكن جيمس يلجأ لحركات درامية فارغة، ولا بد أنه كان يعلم أن هذا الإرسال الجماعي لن يؤدي لشيء لمنع ترحيله. ما فعله كان التأكيد على حقه بأن يُسمع

(27) مقتبسا من مسودة مبكرة لكتاب جيمس **ملاحظات حول الحضارة الأمريكية** (*Notes on American Civilization*) عام 1949- 1950، والذي استفاد منه جيمس بكتابة:

Mariners, Renegades and Castaways, chapter 12 in The C. L. R. James Reader, pp. 203 and 208.

(28) C. L. R. James Reader, p. 209.

(29) James, "Popular Art and the Cultural Tradition," in ibid., p. 247.

له، الحق الذي حصل عليه كمساهم كبير بالنقاش السياسي القائم حول أهمية أمريكا والثقافة الأمريكية، لكل من الأمريكيين وغيرهم. لقد كان هذا فعله السياسي الأخير قبل أن يرجع إلى بريطانيا، بريطانيا التي تغيرت بشكل ملحوظ من الوقت الذي غادرها به. كان عليه التصالح مع عدد من تلك التغيرات، لكنه وجد نفسه بداية ضائعا، حائرا كيف عليه المواصلة. غرايس لي، التي كانت حليفته السياسية في الولايات المتحدة، زارته في لندن ووجدته «في حيرة من أمره، محاولا إيجاد طريقه»[30]. وكذا كان جورج بادمور. كانت هذه تجربة استثنائية لجيمس، وكان عليه أن يجد التصالح مع الظرف الذي وجد نفسه به، ومع نفسه. أخذ تصالحه مع نفسه وقتا أطول من تصالحه مع ظرفه.

كان هناك تغيران اجتماعيان وسياسيان ذوا أهمية فائقة بحد ذاتهما وبالنسبة لجيمس. عام 1948، بدأ ما كان سيصبح هجرة جماعية للهنود الغربيين من الكاريبيان إلى بريطانيا. عام 1962، سيصل عدد هؤلاء إلى ربع مليون شخص تقريبا. أصبحت بعض مناطق المدن، بما في ذلك لندن، مجتمعات هندية غربية، تواجه صعوبات اقتصادية وتمييزا معاديا، لكنها كذلك تتمتع بحياة ثقافية ثرية. بثت إذاعة «البي بي سي» برنامج **أصوات كاريبية**، الذي قدمه بأحد المراحل الترينيدادي فيديادهار سوراجبراساد نايباول (V. S. Naipaul). بدءا من عام 1950، بدأ الناشرون في لندن ينشرون بشكل منتظم روايات لمؤلفين من الهند الغربية[31]. أصبح للكاريبيين نوع جديد من التواجد في بريطانيا. وكان التغيير السياسي في الكاريبيان نفسها يضطرم كذلك.

في معظم المستعمرات البريطانية المتنوعة، كان هناك حركات قوية تطالب بالحكم الذاتي الديمقراطي، وأصبح من مصلحة المملكة المتحدة أن تفاوض

---

(30) Grace Lee, *Living for Change*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, p. 69.

(31) انظر:
Dillon Brown, *Migrant Modernism: Postwar London and the West Indian novel*, Charlottesville, va: University of Virginia Press, 2012.

على انتقال سلمي للسلطة. كان السؤال: ما الشكل الذي سيتخذه النظام السياسي الجديد؟ كل من حكومة المملكة المتحدة وجيمس فضلا بشدة «اتحاد جزر الهند الغربية»، وفي يناير/ كانون الثاني عام 1958، حصل هذا الاتحاد، وشمل ترينيداد وتوباغو وجامايكا وباربادوس، وعدد من الجزر الأخرى. رجع جيمس إلى ترنيداد وأصبح محرر صحيفة **الأمة** (*The Nation*)، التابعة لـ«حركة الشعب الوطنية» المشكلة حديثا. لكن لم يمر وقت طويل قبل أن يتصادم مع قيادة الحركة، إذ أن ما يهم جيمس لم يكن مجرد الاستقلال من الحكم الاستعماري أو حتى الإصلاحات المباشرة التي أتاحها الاستقلال، وإنما التوجه الذي يجب اتخاذه بعد ذلك. في تفكيره بهذا الاتجاه، تأثر جيمس جزئياً بنموذج جورج بادمور.

لقد كان جيمس هو الذي أوصل [المنظر السياسي والثوري المناصر للوحدة الأفريقية] كوامي نكروما (Kwame Nkrumah)، مع بادمور، الذي كان تصوره عن الوحدة الأفريقية مؤثرا بسياسة نكروما. حين وصل نكروما للسلطة في غانا، كان بادمور لجانبه كأقرب مستشاريه. زار جيمس غانا عام 1957 واعتبر كلا من إنجازات ومحددات المشروع الغاني كنموذج للتفكير السياسي بالكاريبي. ما كان الكاريبيون يحتاجونه هو أن يتلقوا شعورا قويا ومشتركا بالمميز بإرثهم الثقافي، بحيث يستطيعون المساهمة بطريقة مميزة بالقدر نفسه بالتحول الثوري بالنظام العالمي. كان الاستقلال من الحكم الإمبريالي خطوة ضرورية نحو التحول، لكنه كان تحولا عليه أن يقدم نوعا جديدا من السياسة. ولم يحصل هذا في غانا ولا ترينيداد. كانت القضية المباشرة التي تصادم بها جيمس مع إريك ويليامز والقادة الآخرين لـ«حركة الشعب الوطنية» هي معارضتهم لاتحاد جزر الهند الغربية، الذي انهار عام 1962، ولذا أصبحت ترينيداد وتوباغو دولة مستقلة. استقال جيمس من منصبه في الصحيفة وعاد إلى بريطانيا. لكن نزاعه مع ويليامز كان أكثر من مجرد خلاف حول قضية واحدة.

في كل من غانا وترينيداد، كما في أماكن أخرى، أعاد إنتاج شكل سلطة الدولة بعد الاستقلال، الذي تحقق بإخلاص، بنى الحكم الاستعماري. استبدلت

النخب السوداء سابقيهم الاستعماريين، وحل خطاب سياسي جديد محل الخطاب الإمبريالي والقائم على الرعاية، لكن علاقات الحكام والمحكومين لم تتغير بشكل ملحوظ. والحكام الجدد في ترينيداد لم يكونوا مهتمين كثيراً بأن يقدموا للعمال والمزارعين الصغار في ترينيداد التعليم الثقافي والسياسي الذي احتاجوه، إن كانوا يريدون تغيير حياتهم. كان كل من بادمور وويليامز مستعدين لتولي السلطة أيا كان شكلها المتاح أمامهم، وأعجب جيمز بإخلاصهم وإصرارهم ومهاراتهم. ولكن بالنسبة له، بعكسهم، كان الاستقلال السياسي عن القوى الاستعمارية مهما طالما كان معززا للتحول الاجتماعي المستمر نحو نوع جديد جذريا. كل من بادمور وويليامز أعجبا بجيمس كمؤرخ، لكنهم اعتبروه عاجزا سياسيا بسبب تشكل ذهنه النظري. تحدث بادمور بازدراء عن جيمس بأنه «يقوم بثورته على الورق»[32]. كان ويليامز يقدر جيمس فقط ما دام مساهما بتقدم «حركة الشعب الوطنية».

حين رجع جيمس إلى إنجلترا عام 1962، كان عمره واحدا وستين عاما. لقد اكتشف، بألم، أنه لم يعد له أي دور بما أصبح الآن سياسة الهند الغربية التقليدية، وربما بدا له، حين عودته للندن، أنه سيجد نفسه مرة أخرى ضائعا، مثلما كان وضعه حين عاد إلى إنجلترا من الولايات المتحدة قبل ثمانية أعوام. لكن الأمر لم يكن كذلك، إذ أنه خلال الأعوام الثمانية تلك أعاد تعريف واكتشاف ما أعطاه بحياته المعنى والمغزى. كيف فعل ذلك؟ لقد أنقذه الكريكت. بدأت إعادة اكتشافه للكريكت مع إعادة تأسيسه لنفسه كصحفي عندما عاد للمرة الأولى إلى إنجلترا من الولايات المتحدة. قدم نيفيل كاردوس مقالات بين الفينة والأخرى فقط لصحيفة **ذا مانشستر غارديان**، وبين مايو/ أيار ويوليو/ تموز 1953، قدم جيمس اثنين وأربعين تقريرا لمباريات المقاطعات. منذ ذلك الوقت، أخذ الكريكت بجدية كبيرة، متأملا بكل من المباريات المعاصرة،

(32) Carol Polsgrove, *Ending British Rule in Africa: Writers in a Common Cause*, Manchester University Press, 2009, p. 130.

وبتاريخها، وبميزاتها الجمالية الملحوظة. لاحقاً في ترينيداد، كمحرر لصحيفة **الأمة**، نجح بالضغط على فرانك ووريل ليضعه قائد فريق الهند الغربية لبطولة التيست كريكت مع أستراليا بأعوام 1960- 1961، ليكون أول لاعب أسود يأخذ هذا الدور. لم ينجح بذلك لأن فرانك ووريل كان أسودا، بل لأنه كان مؤهلا بشكل فريد لمنصبه، كنموذج للتفوق بالكريكت والحكم الجيد. لكن انشغال جيمس لم يكن بالكريكت فقط، وإنما بالجزء الذي لعبه الكريكت في تشكله الأخلاقي.

رجعت إحدى نقاط الانطلاق لهذا التأمل لعام 1950 في الولايات المتحدة، عندما صدم جيمس بشدة بتقارير صحفية بأن لاعبي نادي كرة سلة لأحد الكليات قبلوا رشاوى من وكلاء مراهنات ليضبطوا نتائج المباريات. كان يخبر أصدقائه الأمريكيين أن أمرا كهذا لا يمكن أن يحصل مع لاعبي الكريكت، سواء في ترينيداد أو بريطانيا. لقد كان مصدوماً بمعرفته أن الأمريكيين الشباب الذين عرفهم جيداً، خريجي الكليات الذين كلفهم دعمهم المبدئي للقضايا السياسية الاشتراكية كثيراً بمساراتهم المهنية، لم يجدوا خطأً بأخذ هذه الرشوة. لم يكن مفهوم الولاء للكلية التي تلعب لها، ومنع هذا الولاء للغش، أي شيء لهم. واصل جيمس مقارنة الفرق بالتوجه مع معاصريه و«وصلنا لنفس الاستنتاجات. هؤلاء الشباب لا يملكون ولاء للكليات لأنهم لا يملكون ولاء لشيء. لقد كان لديهم غياب كلي للثقة بكبارهم ومعلميهم... وكان على كل منهم أن يعمل بحسب نظامه الشخصي»[33]. تفاجأ أصدقاء جيمس الأمريكيون برد فعل جيمس و«نظروا لي بداية بغرابة»، ولكن مع الوقت، كما يقول جيمس، «كنت أنظر لنفسي بغرابة قليلاً»[34]. اكتشف أمرا فائق الأهمية بنفسه لم يكن قادراً على إدراكه لبعض الوقت. كان تفكيره العملي وأحكامه العملية مختلفة عما كان يعتقد أنها عليه.

---

(33) James, *Beyond a Boundary*, p. 53.

(34) المصدر السابق، ص34.

حصل هذا في الفترة التي كان بها جيمس، مع دونايفسكايا وآخرين، يعيد التفكير وصياغة ماركسيته بحيث أصبح، كما روى لاحقاً، «واعيا بشكل متزايد بمجالات كبيرة من الوجود البشري» لا تملك بها حتى تلك الماركسية المتطورة أي قول. «كيف كان البشر يعيشون؟ ماذا أرادوا؟» هل رغباتهم الآن هي ما كانت عليه سابقا؟ ما الجزء الذي يلعبه الفن والرياضة بحياتهم؟ كان الرد الأولي على هذه الأسئلة هو الإشارة إلى أنه «حين لا يكون العوام بالعمل، فأحد الأمور التي يريدونها هو الرياضة والألعاب»، بشدة وشغف[35].

واصل جيمس إعادة النظر بسردية حياته، وذلك بالنظر لما ساعدته الكريكت على أن يكونه. كانت النتيجة كتابا أصبح تاريخا لكل من الكريكت وتاريخا لجيمس عنوانه **ما وراء الحد** (*Beyond a Boundary*)، المنشور عام 1963. يوثق بالكتاب أربع اكتشافات. الأول حول الكريكت، بأنها فن، كما الأدب والموسيقى. قول إنها فن يعني أن هناك معايير للتفوق مضمنة بها وأن مصلحة تحقيق هذا التفوق هو ما يعطي الكريكت معناها ومغزاها. وبما أنها فن، فهناك فن بالكتابة جيداً عنها. الاكتشاف الثاني عن نفسه، بأنه كان قادراً على التعلم، بحيث يستطيع تمييز اختياراته بين المصالح التي يجب السعي وراءها، بسبب ميزاته الشخصية التي زرعها به أهله وأقاربه الآخرون، وعززها أساتذته بالمدرسة. الاكتشاف الثالث كان أن على العلاقات الاجتماعية بالعائلة والمدرسة وفي ملعب الكريكت وبغيرها من الأماكن التي تتيح تقدير إنجاز تفوق أصيل أن تكون مدفوعة بانتماء مشترك لمنظومة تجعل ممنوعاتها - عن الغش والرشوة مثلاً - أشكالا محددة من الفعل مرفوضة قطعيا. رابعا وأخيرا، أدرك جيمس أنه كان قادراً على إدراك نفسه بتلك الطريقة، في كل من عالم الكريكت وبشكل عام، فقط لأنه ورث من عائلته وأساتذته والأسماء الكبيرة بتاريخ الكريكت تقليدا من الفكر والحكم والفعل، عليه الآن نقله للآخرين.

هناك حاجة لقول المزيد عن كل من هذه الاكتشافات. سأبدأ بالأخير. كان

---

(35) المصدر السابق، ص150.

للتقليد الذي تلقاه جيمس عدة مسارات، كل منها له نقطة بدايته. أصبحت الألعاب والرياضة جزءا مهما بالحياة اليومية للعوام في العالم الحديث بنفس العقود - ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر - الذي أصبحت به الحركة العمالية والإصلاح الديمقراطي مهمين لنفس أولئك العوام، وأثرت طرائق التفكير بالرياضة والألعاب وبالديمقراطية الشعبية بالعديد من جوانب الحياة في الهند الغربية. لم يكن لدى توماس أرنولد، الذي أصبح كلية الرغبي بين أعوام 1828 و1842، بحيث أصبح هدفها التعليمي هو زراعة الشخصية الأخلاقية والأخلاق الحميدة، من انضباط ذاتي وجدارة بالثقة، اهتمام شخصي بالألعاب. لكن بعض أولئك الذين تعلموا من أرنولد، ومنهم توماس هوجس، مؤلف كتاب **أيام توم براون بالمدرسة** (*Tom Brown's Schooldays*)، أدركوا خلال وقت قصير أنه من خلال هذه الألعاب، كالرغبي والكريكت يمكن تنمية الانضباط الذاتي والجدارة بالثقة، بجانب القدرة على إدراك وتقدير التفوق، ليس فقط بالألعاب، بل وبالدراسات الأدبية كذلك. وبذا، انتقلت التوجهات والمنظومات والولاءات للمدارس الإنجليزية الحكومية إلى «كلية كوينز الملكية» في بورت أوف سبين.

لا يعني النظر للشخص من زاوية التقليد مجرد النظر للحاضر بعين الماضي، وإنما أيضاً أن يجد الشخص في الماضي مفتاحا لحل نزاعات الحاضر. إنه في سياق تلك النزاعات اكتشف جيمس تبرير مواقفه الأخلاقية. عام 1932، انقسم مجتمع الكريكت إثر الجدال حول تكتيك البديلاين (أو «لعبة بولينج نظرية السياق السريعة») التي وضعها هارولد لاروود وآخرون، والتي ترمى بها الكرة بشكل سريع ليس على المضرب، وإنما على اللاعب. لم يمنع أي شيء بقواعد الكريكت ذلك، لكنه كان متناقضا بوضوح مع روح اللعبة، مع القيود الأخلاقية المفروضة ذاتيا والتي لم تكن تحتاج حتى ذلك الوقت الدفاع الصريح عنها. في النهاية منع البديلاين، لكن جيمس نظر لهذه الحادثة بأثر رجعي كعرض لأمر أكثر عمومية، «عنف وشراسة عصرنا معبرين عن نفسهم في الكريكت»، العنف والشراسة نفسها التي عبرت عن ذاتها بالهجمات المتنوعة

على الديمقراطية[36]. ولذا، أوضح جيمس أن التبرير للالتزام بقواعد أخلاقية مطلقة وبتنمية ميزات شخصية لا يمكن تحقيقه بدون تلك القواعد والميزات، المصالح التي لا غنى عنها للازدهار البشري.

أقر جيمس أيضاً أن نسيج الحياة الاجتماعية يتم بنقل الالتزامات الأخلاقية والميزات الشخصية الضرورية بالأسر والمدارس، إن كانت سيعبر عنها بأماكن العمل، وبالألعاب والرياضات، وبالنضال السياسي، الضروري من أجل التحول الديمقراطي الجذري للحياة الاجتماعية لأن «غاية الديمقراطية هي تحقيق وجود أكثر اكتمالا»[37]، وجود تثريه الفنون. ومن بين الفنون الراقية الألعاب المتنوعة، بما فيها الكريكت. حولا لكريكت كفن، كان جيمس ما زال يتبع كاردوس[38]، وإن كان ربما لم يع ذلك بعد. لقد نظر لبرنارد بيرينسون وأدريان ستكوكس لوصفه للقيم الجمالي وعقد تناظرات صادمة ومضيئة بين ما يعطي الجمال والجلال للوحة عظيمة، وما يعطي الجمال والجلال لأداء عظيم للاعب كريكت. ينتهي **ما وراء الحد** بتأبين لإنجازات فرانك ووريل في البطولة ضد أستراليا بأعوام 1960- 1961، كلاعب كريكت وكقائد فريق كان يعرف كيف يخرج أفضل ما بأعضاء فريقه، مقدما إياه على أنه أفضل ممثل معاصر لتقليد يتعرض الآن، كما دائما، لتهديد التسليع وفقدان القيم. «كان كل من توماس أرنولد وتوماس هاجس والمعلم القديم نفسه - ويليام جليبرت جرايس - سيعتبرون فرانك ووريل ابنهم».

كتاب **ما وراء الحد** مميز بقدر ما هو كتاب **اليعاقبة السود**، ولا يغني أي تلخيص، ناهيك عن تلخيص عام وسطحي كهذا، عن قراءته. مع ختامه، يوثق جيمز عودته لعائلته في ترينيداد، وبذلك إدراكه للعلاقة بين القيم الممارسة من

---

(36) المصدر السابق، ص206.

(37) المصدر السابق، ص206.

(38) انظر:

Neville Cardus, *Autobiography*, London: Collins, 1975, pp. 32-33

عماته والقيم التي تدعم التفوق بالكريكت، والتفوق بالأدب، والتفوق بالسياسة. بمقارنته حياته المبكرة بالحاضرة - عام 1936 - يقول جيمس عن نفسه: «لقد تغيرت قليلاً. أعلم هذا أكثر من أي وقت مضى»[39]. لكن لأي مدى كان هذا التغيير؟

هل كان الأمر أن جيمس اكتشف ما كان عليه دوماً، ولكن بدون إدراك ذلك لفترات طويلة، مثلما اكتشف الآن؟ أو هل كان الأمر أنه انتقل حقاً من الالتزامات التقييمية والمعيارية لنشأته، وبقدر ما بإنجلترا، وبقدر أكبر في الولايات المتحدة، ثم عاد الآن، ناسبا استمرارية لحياته لم تكن حقاً أكثر من خيال؟ هل كان تفكيره العملي التروتسكي وما بعد التروتسكي تعبيرا، وإن كان ربما تعبيرا غير مدرك، لتلك الالتزامات الأسبق، أم أنها استبدلتها؟ هل كانت ثقته بنفسه وبمشاعره وتوجهاته فقط لأنها له، تلك التي عبر عنها لكونستانس ويب، تعبيرا مموها آخر عن الالتزامات نفسها أم كانت بديلا عنها؟ إن كنا نريد إجابة هذه الأسئلة، علينا أن ننظر أكثر لنظرته لنفسه وللعالم التي أثرت بنشأته وتعليمه، والتي ظهرت أخيرا في كتابه **ما وراء الحد**، وإن لم تكن بشكل كامل.

للفعل السليم بعض السمات. يهدف الفعل السليم ويساهم بهزيمة الظلم وبالتالي بتحرير الفاعلين من العلاقات التي تحدهم وتشوههم والمفروضة عليهم من نظلم الاستعباد والاستغلال والحكم التعسفي. وبما أن هذا التحرر يمكن أن يحصل فقط من خلال الفعل الجماعي مع الكثير من الآخرين، الفعل المتأثر بعلاقات الثقة الاجتماعية، فالفعل السليم بشكل خاص هو ناتج التداول مع الآخرين. ثانياً، يهدف الفعل السليم لتحقيق تلك المصالح التي تجعل حياة الإنسان الحر مستحقة، مصالح الحياة العائلية، ومصالح التعليم والتحري الفكري والإنجاز الفني. وبما أن هذا الإنجاز ممكن فقط من خلال الفعل الجماعي مع الكثير الآخرين، الفعل المتأثر بعلاقات الثقة الجماعية، فمرة أخرى، هذا الفعل السليم بشكل خاص هو اتج التداول مع الآخرين. ثالثا، ما

---

(39) James, *Beyond a Boundary*, p. 246.

يتشارك به أولئك الذين يتداولون معا، ما يربطهم، هو قبول مشترك لمعايير بعينها وإدراك لمصالح عمومية بعينها، لكن هذا دائما على هيئة مأخوذة من ومحددة بخصوصيات كل إرث ثقافي مشترك. ولذا، في تفكيرهم العملي بزمان ومكان بعين8 سيكون هناك دوماً معيار لتوافق شبه مكتمل حول كيفية ترتيب المصالح.

رابعا، يجب أن يكونوا واعين ليس فقط لقوة تلك القوى التي يجدون أنفسهم معارضين إياها بنزاعات بعينها، بل أيضاً للطرائق المنوعة التي يجدون أنفسهم بها معرضين للخطأ في تفكيرهم العملي. انظر لثلاثة طرائق فقط، أشار لها جيمس. كان تقليد المدارس الحكومية الذي نُقل إليه من رجال كانت توجهاتهم نحو الترينيداديين السود، كما شكلتها الإمبريالية البريطانية، رعائية أبوية بأحسن الأوصاف. كثيراً ما قدم لاعبو الكريكت للمستثمرين فرصا لتحصيل الأموال، بسبب قيمتهم الكبرى بإسعاد الجمهور، وهؤلاء اللاعبون أنفسهم كثيراً ما كانوا مستعدين بين الفينة والأخرى أن يعيدوا تشكيل اللعبة من أجل المال. تقدم الكريكت، مثل بقية الألعاب، ولا سيما للاعبين المهرة، وسائل وفيرة للتعبير الذاتي عن النفس بطريقة مضخمة للذات. كثيراً ما كانت ساحات السياسة اليسارية مسرحا للتنافس على السلطة والتأثير. يمكن أن تكون الحماسة الثورية، وكثيراً ما كانت، قناعا لحب السلطة. أولئك الذين مثل جيمس كانوا ممتنين لهؤلاء الثالثة يملكون بكل حالة مسؤولية خاصة لتحديد أشكال الفشل الأخلاقي الجذرية تلك ومقاومتها. وهذا ما فعله جيمس بشكل ملحوظ.

إن كان هذا صحيحا، وإن كان بصورة عالية التجريد للتوجه الأخلاقي الجوهري الذي عبر جيمس عن انتسابه له في كتابه **ما وراء الحد**، فما إجابتنا للأسئلة التي طرحتها سلفا؟ هل كانت التوجهات والالتزامات هذه نفسها لجيمس طيلة حياته كراشد أم أنها تباينت كثيراً في فترات مختلفة، في أمر لم يستطع إدراكه بعد؟ لنبدأ بالدور الكبير الذي يلعبه التداول المشترك بهذا التفسير للحياة الأخلاقية وبالتفكير العملي الذي يؤثر به، ولاحظ أيضاً الاختلافات الملحوظة للغاية بين الجماعات المنوعة التي حاجج جيمس ووصل لقرارات،

بها ومعها، في مراحل مختلفة بمسيرته: في ترينيداد المنقسمة إثنيا وطبقيا أثناء نشأته وتعليمه، وفي تضامن طبقة العمال في لانشير المخلصة لحزب العمال والكريكت، وفي البيئات الأدبية والسياسية لحياته في لندن، وفي علاقاته مع المنظمين السياسيين والعمال الذين اشتبك معهم في مدن مختلفة بالولايات المتحدة، وفي إنجلترا وترينيداد الخمسينيات والستينيات حين عاد لهم. ما استحضره العديد من أولئك الذين عمل وتناقش وتجادل معهم لتلك النقاشات والجدالات، من خلال الافتراضات الثقافية والأخلاقية، لم يكن أبداً ما استحضره جيمس لهم. ولذا، سيكون من المفاجئ لو أن تقدم جيمس في كل من هذه البيئات وفي انتقاله من إحداها لأخرى كان مباشرا وسلسلا. في فترات مختلفة، وبتداوله وتفاعله مع هذه المجموعة عوضا عن تلك، رتب بشكل واضح كلا من المصالح التي قدرها والميزات التي قدرها بالآخرين بطرق مختلفة للغاية، وذلك بطرائق لم يدركها هو بنفسه دائما. وبذا، تفاجأ بسذاجة عندما اكتشف أن حلفاءه السياسيين الأمريكيين لم يشاركوه مقته من الغش.

كان جيمس واعيا بالطبع إلى أنه بإعطائه الأولية لبعض المصالح والأهداف بعينها في هذه الفترة بعينها نم حياته ومجموعة أخرى من المصالح والأهداف بفترة أسبق أو ألحق، فقد كان يتخذ خيارات، خيارات تجد تعبيرها عن أمر جوهري بنفسه. ولكن عن ماذا؟ تغيرت الإجابة التي قدمها، حين سئل، مع الوقت. في الأربعينيات، كما أشرنا لرسائله مع كونستانس ويب، اتخذ خياراته بالتعبير عن ثقة بأحكامه، ثقة بمشاعره، ولا أكثر من ذلك. تفسيرها كان منتهيا بالنسبة له. في الستينيات، استبدل هذا التصور الفرداني عن نفسه. لقد بات ينظر الآن للخيارات نفسها كتعبير عن تشكله بانتمائه، وعن انتمائه، لتقليد معقد أو مجموعة من التقاليد. لقد نظر لنفسه كما هو عليه. يبدو من الصحيح، إذن، أن جيمس نظر لنفسه في فترات من حياته بطريقة غريبة عن نشأته - الطريقة التروتسكية بالثلاثينيات، وفردانية الأربعينيات - لكنها أيضاً تضمنت قدرا من الاستمرارية الضمنية. القصة التي يريوها جيمس في **ما وراء الحد** قصة صحيحة لدرجة كبيرة، وهي قصة تسمح لنا بالوصول لاستنتاج إضافي عن جيمس كمفكر عملي.

من الصحيح بدرجة ما أنه عاش حياة مزدوجة حتى الستينيات تقريبا، ليس أنه كان مراوغا، بل أن مجموعة من المصالح كانت مهيمنة في بعض فترات حياته، تلك التي يمكن تحقيقها بالنشاط السياسي التحرري، وفي فترات أخرى مجموعة أخريم ن المصالح، تلك التي يمكن تحقيقها فقط من خلال الإخلاص لفن الكريكت والمشاركة بحياة مجتمع الكريكت. في السعي لتحقيق مجموعتي المصالح تلك، كان المهم أنه كان كاتبا، متعلما من أسلافه الأدبيين العظماء من إسخيلوس إلى ثاكري. وكان كتاب **ما وراء الحد** جزئياً محاولته ككاتب لإعطاء تفسير للعلاقات بين مجموعتي المصالح تلك، بشكل ملحوظ في التاريخ الطموح، والموجز جدا، لمكان المسابقات الجمالية في حياة اليونان القديمة وبالعلاقة بين فن الدراما التراجيدية مع الديمقراطية الأثينية. ولكن، قارن **ما وراء الحد** بكتاب قصير نشره عام 1958، عنوانه **مواجهة الواقع**[40]، والذي قد يكون أفضل إقرار لدينا عن المواقف السياسي التي وصل لها جيمس أخيرا. إنه نقد لكل من رأسمالية الدولة والسوق في الغرب، ورأسمالية الدولة في الاتحاد السوفييتي. إنه محاولة لتحديد ممكنات التغيير الاجتماعي والسياسي التي أتيحت والاستجابات المطلوبة من كل من العمال والمفكرين، إن كانوا يريدون إدراك تلك الممكنات. لكن أي قارئ لكتاب **مواجهة الواقع** سيتمكن من تعلم أي شيء حول صلة الرياضات والألعاب بحياة أولئك الذين كتب الكتاب لهم أو بشكل عام حول العلاقة بين الفنون والسياسية. قد يبدو حقاً أن كتاب **مواجهة الواقع** وكتاب **ما وراء الحد** مكتوبان على يد مؤلفين مختلفين.

نستطيع فقط الاستنتاج أن محاولة جيمس في كتابه **ما وراء الحد** دمج جانبي حياته عبرت عما كان حتى تلك المرحلة طموحا بالأغلب أكثر من كونه إنجازا. ما الذي كان ينقصه؟ في **ما وراء الحد** تحدث جيمس عن «وجود أكثر

---

(40) C. L. R. James, *Facing Reality*. Chicago, il: Charles H. Kerr Publishing Company, 2005.

تعاونت جرايس لي معه بكتابة الكتاب، والمنظر الفرنسي، كورنيليوس كاستورياديس، كتب فصلا بالكتاب.

اكتمالا» بكونه «غاية الديمقراطية»، وعن الجمهور اليوناني لثلاثية الأوريستيا وعن أولئك الذين يشاهدون مباريات الكريكت بكونهم يستوعبون «وجودا بشريا أكثر اكتمالا»[41]، لكنه لم يفصح أبداً عما يعنيه تحقيق الكمال في حياة الإنسان، ناهيك عن نوع الحياة المزدوجة التي عاشها حتى ذلك الوقت بشكل مدهش. بيد أنه منذ عام 1960 فصاعدا، سيتصرف جيمس بحيث يكمل أحد تفانيه الآخر. لم يفتقد أبداً التكامل. لقد حقق الآن قدرا من التكامل، ولكن كان هناك حد له.

عبر جيمس، في تواصله مع ماكسويل جيسمار عام 1961، أنه تأمل بغياب أي حس بالمأساوي في الحياة الأمريكية، والذي عرفه بأنه «شعور عجز الإنسان في المجتمع عن تجاوز الشر الذي لا بد منه في التنظيم الاجتماعي والسياسي»[42]. الشخصية الأمريكية هي شخصية، في سعيها للسعادة، ترفض قبول مكان الشر بالحياة البشرية، وبالتالي الاعتراف بسمته المأساوية. اعتقد جيمس نفسه بالطبع أن تحولا جذريا لهيئات التنظيم الاجتماعي والسياسي كان ممكنا، بحيث يمكن تجاوز الشرور والكف عن كون الحياة الإنسانية مأساوية. ولكن إن كان الشخص يريد أن يكون على إنسانا يستطيع الاشتباك بشكل بناء في النزاع الاجتماعي والسياسي، كان من الأهمية الفائقة الاعتراف بالسمة المأساوية للوجود البشري حتى ذلك الوقت وفي زماننا والتعلم من أساتذة الدراما المأساوية العظماء. وما يجب تعلمه ليس فقط أن علينا الكدح لتحقيق الكمال في حياتنا، بل أن ذلك الاكتمال لا يمكن تحقيقه. ولذا عاش جيمس ما اعتبره حياة غير كاملة بالضرورة.

استطاع العودة للولايات المتحدة في نهاية الستينيات، حيث درّس بعض المساقات في جامعة مقاطعة كولومبيا ثم في جامعة نورثويسترن. بعد ذلك، عاد إلى لندن، وعاش في بريكستون، التي كانت حينها موطنا لعدد من المشاريع

---

(41) James, *Beyond a Boundary*, p. 206.

(42) *C. L. R. James Reader*, p. 278.

الأفرو- كاريبية. لقد نظر له على أنه المعلم المطلوب للغاية من الناشطين السياسيين الشباب، الذين جلبوا إليه مرارا أسئلتهم، والتي أعطاها اهتماماً صبورا بشكل خاص. عام 1989، وليس قبل وفاته بكثير، نشر ستيف بايك مجلدا لصور فوتوغرافية للفلاسفة المعاصرين والراهنين، ومع كل منهم مقولة فلسفية قصيرة. كانوا جميعا تقريبا فلاسفة أكاديميين، وكانوا جميعا تقريبا عاملين في التقليد التحليلي. ولكن بين تلك الوجوه الأكاديمية يظهر وجه جيمس، هزيلا ووسيما، ونادرا ما عرف سابقا كفيلسوف، حتى في الفترة السابقة بأربعين عاما تقريبا، حين كان يعمل على **الدفاتر الفلسفية** للينين مع دونايفسكايا. ما الذي لاحظه بايك إذا؟ هل كان بايك محقاً بتعريفه جيمس كفيلسوف؟ كانت المقولة الفلسفية لجيمس ابتقاسا من كتابه **ما وراء الحد** حول المدة التي استغرها ليكتشف «أن جودة المصالح أو النفع ليست هي ما يهم، وإنما الحركة؛ ليس أين أو ما تملك، وإنما من أين أتيت، وإلى أين تذهب، والسرعة التي تصل بها»[43].

أعد هذه المقولة إلى سياق سيرة جيمس الذي نطقه بها، وقد تفتقد - وهي تفتقد - السمة التجريدية والحجاجية لمعظم المزاعم الفلسفية. بيد إن كان الاكتشاف الذي توثقه اكتشافا أصيلا، فالكثير من الأطروحات المعروفة بالفلسفة الأخلاقية والسياسية خاطئة، إذ أنه، بوجهة نظر جيمس، تملك الحياة البشرية بنية غائية، على كل منا أن يكتشفها بنفسه من خلال السعي لتحقيق مصالح بعينها، لندرك وجود الوجهة بحياتنا. التبرير بأثر رجعي لأفعالنا الأسبق هو أنها أتاحت لنا أن نصبح الفاعلين العارفين أنفسهم والقادرين على رواية قصة حياتهم، بحيث يظهر المعنى والمغزى بتلك الرواية. اتخذ التفكير العملي الناجم عن تلك الأفعال مقدماته كمجموعة من الأطروحات حول مصالح بعينها وكيف يمكن تحقيقها ومساهمتها بالتداول مع ذوي العقول الأخرى المشابهة. الاكتشاف الناتج، إن سارت الأمور على ما يرام، تصور عن الازدهار البشري، موضح ومفصل دائما بطريقة الفاعل الثقافية نفسها.

---

(43) James, *Beyond a Boundary*. pp. 116-117.

ولذا، فتفسير جيمس لما تعلمه ذو سمات أرسطية ملحوظة، وبعض السمات التي وضعته على النقيض من أرسطو. إنه ليس تفسيرا أفلاطونيا ولا رواقيا ولا كانطيا ولا بنثاميا ولا هيجليا. وهو يسائل كل هذه التفسيرات المنافسة. لقد كان ستيف بايك محقا. جيمس كان فيلسوفا. توفي جيمس في 18 مايو/ أيار 1989.

5.5. دينيس فاول

الأمثلة الثلاثة لتواريخ المفكرين العمليين التي وصفتها حتى الآن مستقاة من بيئات اجتماعية مختلفة للغاية، بيد أنها تتشارك ببعض السمات الملحوظة التي تجعلها لاتقليدية للمفكرين العمليين - أي للناس - عموماً وهذا قد ينظر له على أنه تقليل من قيمتها كأمثلة. اثنان من الثلاثة كانوا روائيين. اثنان من الثلاثة نشرا سيرا ذاتية. كل الثلاثة كان لهم قدرة على الفصاحة يفتقدها معظم الآخرين. من ناحية، يجعلهم هذا أمثلة ممتازة لدراستنا، فهم يقدمون نوع الدليل الذي نحتاجه. وهم غير تقليديين من ناحية أن كل قارئ لهذا الكتاب سيكون غير تقليدي، إذ أن معظم البشر لا يقرأون كتبا من هذا النوع. لذا، بمحاولة التعلم من أمثلة كهذه قد نكون بخطر خلط ما يعنيه أن تكون مفكرا عمليا مع نوع المفكر العملي الذي نحن - غروسمان وأوكنور وجيمس وأنت القارئ، وأنا الكاتب - عليه. هل يمكننا تجنب هذا الخطر؟

أولاً، علينا الإشارة إلى أننا بالتحري حول المفكرين العمليين سيكون من الجيد لنا البدء بالفصحاء، أولئك الذين أجابوا على الأقل بعض الأسئلة حتى قبل أن نطرحها، إذ أننا منهم قد نتمكن من تعلم أي الأسئلة علينا طرحها والكيفية الأفضل التي علينا بها صياغة تلك الأسئلة. قد نتعلم كذلك أن أولئك الأكثر فصاحة حول أنفسهم هم الأكثر قدرة على خداعنا، بل وخداع أنفسهم. ولذا، فإنني أعامل مشروعي على أنه مشروع تجريبي لا أكثر.

بيد أنه من الجدير بالملاحظة أن الاعتقاد أن هناك تناقضا بين أولئك

الفصحاء القادرين على إيضاح أنماط التفكير التي تتبلور وتجد تعبيرات في الأفعال، والعديد من غير الفصحاء، لعدم تلقيهم التعليم، هو معتقد شعبي مميز لدى أولئك الذين تلقوا درجة كبيرة من التعليم الرسمي. أولئك الذين يختلطون مع آخرين من النوع نفسه، ولم يخوضوا محادثات مطولة مع مزارعين صغار أو عالمي مزارع أو أولئك الذين يواجهون البطالة أو التشرد، عادة ما يعزون عدم الفصاحة لأولئك الذين تختلف فرصهم بالحديث وأنماط حديثهم عنهم. أثناء كتابة هذه السطور، كانت هناك أعداد كبيرة من الأمريكيين من الطبقة العاملة، لا سيما الأمريكيين السود، تتظاهر في الشوارع ضد سوء المعاملة التعسفي الوحشي وأحياناً المميت لعناصر الشرطة البيض بحق الشباب السود. أولئك الذين ظهروا على التلفاز وأوضحوا أسبابهم للتصرف مثلما فعلوا كانوا فصيحين للغاية، وقدموا تمييزات مهمة بين الأسباب الحسنة والقبيحة لأنواع متنوعة من الاستجابة، وقدموا أنفسهم على أنهم بدرجات متنوعة من المسؤولية والتأمل. أستنتج أن التمييزات الشديدة بين أنواع الفاعلين الفصيحين الواعين بذاتهم من حيث تفكيرهم العملي، وأنواع الفاعلين الذين ليسوا كذلك قد تكون بحد ذاتها مضللة بدرجة خطيرة.

بيد أن هذا المثال الأخير يشير لجانب آخر يجعل غروسمان وأوكنور وجيمس مفكرين عمليين لاتقليديين. مثل أي شخص آخر، يفترض تفكيرهم العملي مجموعة من التوجهات حول نظام المجتمع القائم الذي يجدون به أنفسهم، ومعه البعد السياسي لحياتهم. ولكن، بعكس العديد، وجدوا أنفسهم في مراحل رئيسية بحياتهم مجبرين على توضيح توجهاتهم تلك وفعل ذلك بمنهجية، بحيث أن ترتيبهم للفضائل بتفكيرهم العملي اليومي يصبح مختلفاً عما كان عليه. هنا مجددا يقومون بافتراضات وتوجهات متأثرة بتلك الافتراضات التي كثيراً ما بقيت ضمنية. وهنا مجددا يصبح ما يجعل تفكيرهم لاتقليدي هو عينه ما يجعل مثالهم مفيدا. والأمر كذلك مع حالة رابعة، مختلفة عن غروسمان وأوكنور وجيمس بقدر ما يختلفون عن بعضهم، هي حالة دينيس فاول.

ولد دينيس أوبيرن فاول في قرة لاوث في إيرلندا عام 1932، بعد عشرة

أعوام من تقسيم إيرلندا إلى الستة وعشرين مقاطعة في «الدولة الإيرلندية الحرة» المستقلة حديثا، بما في ذلك مقاطعة لاوث، التي أخذت اسمها من القرية، والمقاطعات الستة الأخرى في إيرلندا الشمالية التي بقيت تحت الحكم البريطاني، وإن كانت حققت حكمها المناطقي الذاتي في ستورمونت [أي جمعية إيرلندا الشمالية، الهيئة التشريعية في البلاد]. قسم الحد بين «الدولة الإيرلندية الحرة» و«إيرلندا الشمالية» مقاطعة لاوث عن مقاطعة داون في إيرلندا الشمالية. لم يكن أكثر من 90 بالمئة من سكان «الدولة الحرة» كاثوليكا، بل كانت الكاثوليكية هي الدين الرسمي للدولة، بينما وصف اللورد كرايغافون حكومته، كرئيس وزراء إيرلندا الشمالية، بأنها «حكومة بروتستانتية لشعب بروتستانتي». ضمن «الدولة الحرة»، التي أصبحت عام 1949 جمهورية إيرلندا، كان هناك أقلية بروتستانتية ضئيلة، محترمة وليست دوماً بلا تأثير، وإنما مقيدة بالمعايير المفروضة من الثقافة الكاثوليكية. في إيرلندا الشمالية، كان هناك أقلية كاثوليكية كبيرة اعتبرت تهديدا دائما لهيمنة الدولة من قبل الأغلبية البروتستانتية، وتلقت دوماً تعاملا تمييزا ضدها بعدة طرائق.

كان والد دينيس فاول طبيبا ممارسا عاما. تمتع دينيس، أحد سبعة إخوة، بحياة عائلية عطوفة، الأمر التقليدي في الطبقة المهنية المزدهرة في إيرلندا الجديدة. كانت قيمها هي قيم الثقافة الكاثوليكية المحافظة، والتي لم تر شيئاً خطأً في نشاطات «حظر مجلس المنشورات» أو منع الكاثوليكيين من الدراسة في «كلية ترينيتي» (أو كلية الثالوث)، لكنها أولت قيمة كبيرة للتعليم. كان عمر فاول تسعة أعوام فقط حين قرر أنه سيعمل قسيسا، ولم يتراجع أبداً عن هذا السعي. من دراسته المدرسية في داندالك وأرماغ، واصل دراسته الجامعية في كلية سان باتريك في ماينوث، ودراسته كطالب لاهوت الذي سبق رسماته كقسيس عام 1956. حول ماينوث كان يقول: «كنا نستيقظ الساعة السادسة صباحا لنتلو الصلوات. أكلنا الخبز والزبدة ولحم الضأن كل يوم ولعبنا كرة القدم الغاليّة [الإيرلندية] التي أبقت ذهننا صافيا. لم يكن مسموحا لنا طرح الأسئلة. ولكن

كانت تلك أيام البابا بيوس الثاني عشر، وكل شيء كان مباشرا للغاية»[44]. بعد عامين من دراسته العليا، أولاً في ماينوث ثم في روما في الجامعة الغريغورية، عين في منصب تدريس في أكاديمية سان باتريك في دونغانون في مقاطعة تايرون. بقي هناك، أولاً كإداري ثم كمدير للأكاديمية، لما يقارب الأربعين عاما.

استحضر الأب فاول معه لعمله كقسيس ومعلم طيفا من الاهتمامات والشواغل القوية. واصل لعب كرة القدم الغاليّة في دونغانون. كان فصيحا باللغة الإيرلندية واهتم بها. لاحقاً، لعدة سنوات، مثل دور شابلين في المدرسة الصيفية باللغة الإيرلندية في تيلين بمقاطعة دونيغال. لقد كان رائدا طيلة حياته، عضوا بحركة الاعتدال الإيرلندية التي أسسها الأب جيمس كولين في نهاية القرن التاسع عشر. واستحوذت عليه أيضاً المواد التي درسها، وأولها اللاتينية والدين. لقد كان أيضاً متعلما طيلة حياته.

وجده طلابه أحياناً متطلبا، فقط لأنه اهتم كثيراً أن كل شيء يجب أن يكون على ما يرام بالنسبة لهم، وليس فقط أكاديميا. نهاية عام 1956، عاود «الجيش الإيرلندي الجمهوري»، الساعي لإعادة توحيد مقاطعات إيرلندا الشمالية الستة مع بقية إيرلندا، نشاطه المسلح ضد الحكم البريطاني. كانت الغارات ضد مراكز الشرطة والنقاط العسكرية في الشمال تُشن من المقاطعات جنوب الحدود على يد متطوعي «الجيش الجمهوري»، وكان دعم الحملة ذا أهمية بالغة. استمرت الحملة حتى عام 1962 وكان «الجمهوريون» الكاثوليك الشباب، الذين نشأوا على تبجيل أولئك الذين ماتوا في سبيل القضية الجمهورية، كثيراً ما يُغرون ليصبحوا متطوعين، ومن بينهم بعض طلاب الأب فاول. لقد رأى بوضوح، كما لم يروا غالبا، ليس أن الحملة كانت محتمة الفشل، بل أن قيادة «الجيش الجمهوري» كانت تستغل أولئك المجندين معها لأهداف سياسية لم

---

(44) مقتبسا من آن ماكهاردي في نعيها في صحيفة الغارديان، 21 يونيو/ حزيران 2006.

يتفكروا بها أنفسهم. فعل الأب فاول كل ما يستطيعه ليقنع طلابه ألا يقعوا ضحية هذا الإغواء السياسي.

أصبح من الواضح بشكل متزايد لدى قيادة «الجيش الجمهوري» أن الحملة ليست مستدامة، وفي الفترة نفسها أصبح عدد جيد منهم مقتنعا بتحليل ماركسي للظرف الإيرلندي. كانت النزاعات بين الوطنيين الكاثوليك و«الجمهوريين» من ناحية و«الاتحاديين» البروتستانت من الناحية الأخرى تشتت وتموه النزاعات بين الطبقة العاملة، كاثوليكية وبروتستانتية، وبين الطبقة الرأسمالية وحلفائها. كان المطلوب إقناع الطبقة العاملة الإيرلندية على كلا جانبي الحدود بمصالحهما المشتركة، وهذا غير ممكن بالنشاط العسكري. ولذا لجأ أعضاؤها نحو سياسات اشتراكية تهدف لتحقيق وحدة طبقة العمال. لكن التطورات الأكثر أهمية في إيرلندا الشمالية كانت قادمة من مكان آخر، وكانت ترسم بداية تحول الأب فاول السياسي.

حتى مطلع ثلاثينياته، كانت أنماط تفكيره العملي هي تلك التي لقس ومعلم إيرلندي. كان يعيش حياة عالية التقسيم كقس ومعلم، مؤديا الصلوات وواجباته الأخرى بما يتوافق مع العادات اليومية والأسبوعية والسنوية لحياة الكنيسة، ومعلما دروسه ومؤديا واجباته المدرسية الأخرى بما يتوافق مع العادات اليومية والأسبوعية والسنوية لحياة المدرسة. ولذا، فالجواب الأول لسؤال «لماذا يفعل هذا الآن؟»، ستكون إجابته هي «اليوم هو الخميس في شهر مارس/ آذار، والساعة الثانية مساء». ستكون الإجابة الأخرى هي أن قيامه بذلك، بالأغلب، كأي قس ومعلم يؤدي واجبه على أحسن وجه مسرورا ضمن ظروفه سيكون له سبب حسن لفعل ذلك. أخذ التفكير الذي وجد تعبيره بالحياة اليومية بدايته من مقدمات حول ما أقره وسمح به كل من القانون الطبيعي والإلهي لشخص مثله، بما في ذلك التعاليم الأرسطية والتوماوية حول أهمية تمتعك بما تفعله أيا كان. لكن كان المطلوب منه أكثر مما توقع.

من عام 1964 فصاعدا، كان هناك حراك يزداد قوة من أجل الحقوق

المدنية في إيرلندا الشمالية، أدى لتأسيس «رابطة الحقوق المدينة الإيرلندية الشمالية» في يوليو/ تموز عام 1967. كانت الحقوق المدنية المطلوبة هي الحقوق الأساسية للديمقراطية الحديثة. في حين أن الديمقراطية تتطلب أن يكون وزن صوت كل شخص مساويا لأي شخص آخر، كان دافعو الضرائب - أي الملاك - وحدهم في إيرلندا الشمالية يستطيعون التصويت بالانتخابات المحلية، وكانت حدود الدوائر الانتخابية في الانتخابات البرلمانية متلاعبا بها، بحيث كانت أصوات «الاتحاديين» البروتستانت دائما أكثر من أصوات الكاثوليك، مما يضمن التمثيل الأقل من المستحق للوطنيين والجمهوريين الكاثوليك. في حين أن الديمقراطية تتطلب أن تمنح وظائف الحكومة بناء على الاستحقاق ويوزع الإسكان العام بحسب الحاجة، كانت التفضيلات في إيرلندا الشمالية تعطى للمتقدمين البروتستانت والاتحاديين، بغض النظر عن استحقاقهم أو حاجتهم. في حين أن الديمقراطية تتطلب أن تعامل الشرطة كل المواطنين بمساواة وإنسانية، كانت «شرطة أولستر الملكية»، المكونة بنسبة مئة بالمئة تقريبا من البروتستانت، مخصصة عموماً لبث الرعب بين الكاثوليك، ولا سيما الكاثوليك الشباب. تصرفت «القوات الخاصة- ب»، والتي كانت قوة احتياط شرطة بروتستانتية، أسوأ من «شرطة أولستر الملكية». سمح «قانون السلطات الخاصة» للشرطة باعتقال وإلقاء القبض على أي شخص بدون أن يكون عليهم اتهام أولئك المعتقلين والمقبوض عليهم بأي جريمة.

عام 1968، نظمت سلسلة من المسيرات عبر إيرلندا الشمالية من قبل «رابطة الحقوق المدنية»، كانت الأولى منها من كوليسلاند إلى دونغانون. حينها، تنامت هناك استجابة سلبية وعنيفة قوية ضد حركة الحقوق المدنية بين البروتستانت، لا سيما البروتستانت من الطبقة العاملة. تشكلت منظمات شبه مسلحة، وظهر قس مشيخي حر، إيان بايسلي، كزعيم سياسي ديماغوجي. كان المشاركون بالمسيرات يتعرضون للمضايقات بشكل منهجي. في أكتوبر/ تشرين الأول 1968، حظرت الحكومة الإيرلندية الشمالية مسيرة للحقوق المدنية في ديري. حين أجريت المسيرة مخترقة المنع، هاجمت الشرطة المشاركين وضربت

العديد منهم بوحشية. في يناير/ كانون الثاني عام 1969، قامت «ديمقراطية الشعب»، الجناح الطلابي لحركة الحقوق المدنية، بمسيرة من بيلفاست إلى ديري. كانت المشاركون يتعرضون للهجوم مرارا، بأحد المرات مما يقارب مئتي موالي، كما كانوا يقدمون أنفسهم، منهم ضباط شرطة خارج الخدمة، مسلحون بعصي حديدية ويرمون حجارة الطوب. حين وصل المشاركون إلى ديري، هوجموا مرة أخرى، وفي تلك الليلة شنت الشرطة هجوما على منطقة بوغسايد في ديري. تم صد الهجوم بنجاح، وأقسام سكان بوغسايد بأنفسهم ما أسموه «ديري حرة»، لم تستطع الشرطة دخولها. ما كان نزاع حقوق مدنية بات على حافة أن يصبح حربا.

تماهى الأب فاول مع حركة الحقوق المدنية منذ البداية. لقد شارك بالعديد من المسيرات وأصبح لاحقاً معروفا باحتجاجاته الفصيحة، المدعومة بحرص دائما بالأدلة، بأفعال الظلم الممارسة ضد المتظاهرين. لم يكن القس الوحيد الذي يقوم بذلك. لعب الأب (الذي سيصبح المونسينور) رايموند موراي من أرماغ دورا بارزا بهذا الخصوص، وكان هناك آخرون. ولذا من الطبيعي السؤال: هل كان أولئك القسيسون يتصرفون مثلما فعلوا فقط لأنهم كقسيسين كاثوليك تماهوا مع المجتمع الكاثوليكي وكرهوا ارتكاب الخطايا بحقه؟ ستكون الإجابة هي أنهم رأوا أنفسهم جزئياً بالتأكيد أمام واجبات رعوية بحق أعضاء مجتمعهم. لكن ما كان مهما أكثر بالنسبة لهم هو التزامهم الضمني المشترك بتصور توماوي عام للعدالة يمكن تبريره بطريقة علمانية، وهذا تطلب منهم الإنصاف. عندما تظاهروا، لجأوا لمعايير عدالة اعتقدوا أنها معترف بها بالعديد من القانون البريطاني، معايير عدالة اعتبروها ملزمة لأي فاعل عقلاني. عام 1972، أصبح الأب فاول ناطقا رسميا باسم «رابطة العدالة القانونية»، الجماعة اليسارية بشكل كبير والتي ركزت على الممارسات الخاطئة المرتكبة من الشرطة والجيش البريطاني.

أصبح الجيش البريطاني لاعبا كبيرا في إيرلندا الشمالية منذ 1969 تقريبا. في يوليو/ تموز من ذلك العام، كان هناك اشتباكات بين الشرطة والمحتجين

الكاثوليك تلقى بها الكاثوليك اعتداءات جسدية وقتل اثنان منهما - كانا متفرجين بريئين - إثر إصابتهما. بذلك، كانت التوترات عالية أصلا عندما تحولت مسيرة من «أولاَّد أبرينتايس» الموالين في ديري إلى هجوم على بوغسايد. اندلع القتال في عدد من المناطق، لا سيما في بيلفاست، مع حصول هجمات شبيهة على المناطق الكاثوليكية من قبل المنظمات شبه العسكرية الموالية ومن قبل الشرطة. أطلقت وحدات الشرطة النار على المحتجين العزل في دونغانون وأرماغ وكوليسلاند. لم تكن وحدات «الجيش الجمهوري» مستعدة كثيراً، وردت الهجمات بدرجات مختلفة النجاح. جلبت حكومة المملكة المتحدة قواتها بأعداد كبيرة، بعد أن اقتنعت أخيرا بمواجهة حقيقة أن «شرطة أولستر الملكية»، الأبعد ما تكون عن كونها حارسة القانون والنظام، كانت مصدرا للعنف والفوضى. ولكن قبل انتهاء قتال أغسطس/ آب، كان هناك ثمانية قتلى وأكثر من 750 مصاب، وأكثر من 1500 عائلة كاثوليكية - وأكثر من 300 عائلة بروتستانتية - طردوا من منازلهم، وأحرق أو دمر 400 منزل ومنشأة تجارية، غالبيتها العظمى للكاثوليك.

رحب الكاثوليك بداية بشكل كبير بقدوم القوات البريطانية. ولكن، حالما تبين أنهم كانوا يعملون فعلياً مع الشرطة وبين الحين والآخر مع المجموعات شبه العسكرية الموالية، تغير ذلك. في الوقت نفسه، ظهر ما يسمى «الجيش الجمهوري الإيرلندي المؤقت» كأكثر من كونه قوة دفاع للمناطق الكاثوليكية. وقعت لحظة الحقيقة السياسية في «الأحد الدامي»، الثلاثين من يناير/ كانون الثاني عام 1972. نظمت «رابطة الحقوق المدنية» مسيرة، منتهكة بها حظر المسيرات، في ديري من بوغسايد إلى ميدان غيلدهال للتظاهر ضد الاعتقالات الجارية. أرسل الجنود من «فرقة المظليين الأولى» إلى ديري لمنع المسيرة من الوصول إلى الميدان. قاموا ذلك بإطلاق النار على المتظاهرين والمتفجرين العزل، وقتلوا أربعة عشر شخصا. رغم أنه كان هناك العديد من الشهود على ما جرى، كذبت الحكومة البريطانية بشكل منهجي حول هذه الجريمة وادعت أن تحقيق «محكمة ويدجيري» سيجد أن أفعال الجنود كانت مبررة. استغرق الأمر أكثر من أربعين عاما لتعترف الحكومة بالحقيقة.

بدأ الاعتقال الجامعي بدون تهم لأولئك المشتبه بدعمهم للقضية الجمهورية في أغسطس/ آب 1971، بأخذ أكثر من 350 رجلا أعمارهم تسعة عشر عاما فأكثر، والعديد منهم متزوج وله عائلات. ارتفع ذلك العدد لاحقاً إلى ما يقارب 2000 شخص. لم يكن الاهتمام بأولئك المعتقلين والمحكومين بالسجن إثر أفعالهم فقط، وإنما أيضاً بعائلاتهم، ولذا أصبح هما عاجلا، كما هي معاملة أولئك المعتقلين والمسجونين.

أخذ أربعة عشر من أولئك المعتقلين في أغسطس/ آب 1971 إلى نقطة لـ«القوات الجوية الملكية» في باليكيلي. هناك، غطيت رؤوسهم بقلنسوات بحيث كان من الصعب عليهم التنفس ولم يستطيعوا رؤية أو معرفة معتقليهم. لقد عزلوا وضربوا وركلوا وتعرضوا لحرمان مطول من النوم وحرموا من الغذاء أو الماء لفترات، مما جلعهم يعتقدون إنهم على وشك الإعدام. عندما استطاع بعضهم، لاحقاً، أن يتحدث عما جرى لهم، أصبح من الضروري بشكل عاجل استدعاء المسؤولين للمحاسبة. أصبحت هذه إحدى المسؤوليات التي تولاها الأب فاول. لكنها كانت مسؤولية واحدة ضمن مسؤوليات عدة.

بعد الإعلان عن الاعتقالات مباشرة، وضع إعلانا برقم هاتفه في صحيفة البلفاست، داعيا أي شخص يحتاج المشورة أن يكلمه. أصبح، مثل العديد من القساوسة، مصدرا أساسيا للعديد من عائلات المعتقلين. كتب زميله السابق في سان باتريك المدير ماكإنتيجارت: «عندما كان الناس يحتاجون مساعدته ونصيحته، لم يكن الوقت والمسافة يعنيان شيئاً له. كثيراً ما رأيته ينطلق إلى بيلفاست أو ديري أو ربما كليهما، بعد يوم من التدريس بالصف، ليسعد على تخفيف ألم وقلق عائلة مكروبة بسبب تدخل الجيش أو الشرطة»[45]. بما يتعلق بما سمي «الرجال مغطي الرؤوس»، ضحايا تقنيات التحقيق المتطرفة في باليكيلي، تولت «رابطة العدالة القانونية» مهمة استدعاء المسؤولين للمحاسبة.

---

(45) "Tribute to Mgr. Denis Faul," *Pioneer*, July, 2006.

جمعت الأدلة، وعام 1974 نشر كتاب صغير يوثق اتهامات التعذيب[46]. جلبت الحجة في الكتاب عام 1978 إلى «المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان». في الوقت نفسه واصل فاول تحديد المظالم الكبيرة بأنواعها الأخرى المختلفة بصراحة، بما في ذلك بعض المرتكبة في محاكم إيرلندا الشمالية. لقد كانت صراحته هي التي ضايقت بعض الأساقفة الإيرلنديين.

وصفت الحكومة البريطانية فاول بأنه «قس للجيش الجمهوري الإيرلندي». كان رده دائما نفسه: «أريد أن أرى إيرلندا موحدة، لكنني لن أقتل أي أحد من أجل ذلك. إنني لست عنصرا في الجيش الجمهوري الإيرلندي. أنا جمهوري حقيقي. أحب الشعب البريطاني، لكن لا شأن لهم في بلدي»[47]. كان تقسيم إيرلندا بحد ذاته مظلمة متجاوزة للمظالم المرتكبة أثناء الدفاع عن ذلك التقسيم. إذن، ما الذي نستطيع قوله بهذه المرحلة عن التفكير العملي للأب فاول؟ علينا النظر إلى أولوياته، إلى أولئك الذي وجد نفسه يتداول معهم، وإلى المبادئ التي وفرت المقدمات لتفكيره الأخلاقي والسياسي.

كانت أولوياته رعوية، أولاً كقس ومدير في دونغانون، ثم بإدارة احتياجات تلك العائلة التي فقدت أزواجا وآباء وأبناء وأحياناً بنات بالاعتقال أو السجن، ثم كمساعد للقس الكاثوليكي في «سجن المتاهة». كان الاحتجاج والنشاط السياسي ثانويا بعد الرعاية. بما يتعلق بالاحتجاج والنشاط السياسي، كان التزامه بمبادئ اللاعنف جوهريا. في «رابطة العدالة القانونية»، عمل عن كثب مع أعضاء سابقين بالجيش الجمهوري تأثر تنظيمهم السياسي منذ عام 1972، «حزب العمال، نحن أنفسنا» (Sinn Fein the Workers' Party) - الذي أصبح عام 1982 «حزب العمال» - بفكرة أن عنف النضال المسلح لـ«الجيش الجمهوري الإيرلندي المؤقت» جعل العداء الاتحادي للقضية الجمهورية أعند

---

(46) Denis Faul and Raymond Murray, *The Hooded Men*, Association for Legal Justice, Northern Ireland, 1974.

(47) Anne McHardy, "Monsignor Denis Faul," Obituary notice, *The Guardian*, June 22, 2006.

وأعند، وبالتالي أي احتمال لإيرلندا موحدة حقاً أبعد وأبعد. لم يؤد العنف كوسيلة لمزيد من الأخطاء، وإنما تسبب بهزيمة ذاتية لأي جمهوري حقيقي. كانت هذه وجهة نظر فاول كذلك.

كانت المبادئ التي تشاركها مع الأعضاء الآخرين في «رابطة العدالة القانونية» هي المبادئ التوماوية نفسها التي تبناها أثناء تعليمه من دراسته بالمدرسة، ثم بدراسته في ماينوث أولاً ولاحقاً في روما. إذا كان الشخص يريد إيضاحها، فستكون مألوفة بشكل ممل لأي شخص تلقى التعليم نفسه من تلك الفترة: حفظ تعاليم الكنيسة عن ظهر قلب، والتعاليم البابوية المحددة للتعليمات الكنيسة الاجتماعية، والنصوص اللاهوتية والفلسفية الكلاسيكية لدراساته العليا. بيد إن كان تصوره للعدالة مشتركا مع العديد، لم ظهر الأب فاول كشخصية متفردة؟ ربط منتقدوه ذلك بتهوره، بإصراره العنيد على الحديث بشدة علانية في المناسبات التي يمكن بها تحقيق الأكثر، بوجهة نظرهم، بمسعى أقل عدائية للسلطات. يبدو هذا توجه الكاردينال ويليام كونواي. هل كان هناك جوهر في هذا الانتقاد؟ لاحقاً سنرى أنه سيصبح سجينا لخطابه بين الفينة والأخرى. ولكن الأكثر أهمية هو كيفية تطويره لتوجهه معه الوقت. إداناته الأولية للمظالم الاتحادية والبريطانية أسست لمصداقيته لدى المجتمع الجمهوري. استجابته لاحتياجات عائلة أولئك المعتقلين والمسجونين كان لها تأثيرها فقط لأنه بدا كشخص واسع الحيلة وصادق ويعتمد عليه. ولذا، كان عدم تحيزه بإدانة القتل الطائفي، بغض النظر عن مرتكبه، وإدانة الأخطاء المرتكبة من وحدات «الجيش الجمهوري الإيرلندي المؤقت» بعينها لم يعتبر أنه يضعه على النقيض مع قيادة الجيش بشكل حقيقي. هذا سيتغير.

أثناء وقف لإطلاق النار بدأ في ديسمبر/ كانون الأول 1974 وانتهى مبكرا في 1976، وصلت قيادة «الجيش الجمهوري المؤقت» - بشكل مفهوم نظرا لفشل اتفاقية سونينغديل - إلى أنه لا أفق لتحقيق أهدافهم بالمفاوضات. لقد أطلقوا «حربا طويلا»، بلا مدة محددة، سيكون على البريطانيين بنهايتها إدراك أن الثمن الذي سيدفعونه اقتصاديا وسياسيا وبشريا بإبقاء بريطانيا مفككة كان

مرتفعا للغاية. لكن هذه الحرب لم تلب معايير الحرب العادلة، كما ينظر لها بالتقاليد الكاثوليكية والتوماوية. يمكن تبرير الحرب كحرب عادلة فقط إن كانت أهدافها محددة وقابلة للتحقيق ضمن فترة محدودة، ولا يمكن تحقيق تلك الأهداف سلميا، ولا تكون بها الكلفة البشرية غير متكافئة مع تلك الأهداف. ولذا، بحلول عام 1977، لم يكن الأب فاول ملتزما فقط بكشف مظالم بعينها، بل بمعارضة حملة «الجيش الجمهوري الإيرلندي». بيد أنه كان قادراً على فعل ذلك مع اعتباره جديرا بالثقة من قيادة الجيش، كشخص يمكنهم استغلاله كوسيط عندما يرغبون بالتواصل بشكل خاص وسري مع حكومة المملكة المتحدة. هذا سيتغير أيضاً.

منذ عام 1976، أصرت تلك الحكومة على معاملة أعضاء «الجيش الجمهوري الإيرلندي» كمجرمين، لا كسجناء حرب، ورد أكثر من خمسمئة من أولئك الموجودين في «مباني إتش» بـ«سجن المتاهة» برفضهم ارتداء ملابس السجن، مستترين فقط ببطانياتهم. لقد حجزوا في زنازينهم ومنعوا حق الزيارة من عائلاتهم. في أبريل/ نيسان 1978 حين ضرب أحد السجناء بوحشية من ضباط السجن واحتج الرجال السجناء بتحطيمهم الأثاث في زنازينهم، منعوا من أي شيء بالزنازين باستثناء فراش وبطانية. لعدم قدرتهم على مغادرة زنازينهم لإفراغ مراحيضهم المتنقلة، انتقلوا من مظاهرة البطانيات إلى المظاهرة القذرة، ملطخين جدران الزنازين بالبراز. يمكن تخيل القذارة الناجمة عن ذلك. عام 1980، بدأ ستة أعضاء من «الجيش الجمهوري الإيرلندي» وعضو من «جيش التحرير الوطني الإيرلندي»، أحد التنظيمات اليسارية المنشقة عن «الجيش الجمهوري الإيرلندي» بإضراب استمر ثلاثة وخمسين يوما، مطالبين بأن يسمح للسجناء ألا يرتدو زي السجن، وأن يتواصلوا بحرية مع السجناء الآخرين خارج زنازينهم، وأن يتلقوا الزوار والبريد، وبشكل عام أن يرجعوا لحالة أكثر إنسانية من السجن. انتهى الإضراب عندما كان أحد المضربين على حافة الموت، وانتهى فقط لأن المضربين علموا أن حكومة المملكة المتحدة ستوافق على مطالبهم. لكن الأمر لم يكن كذلك حقا.

بوقت الإضراب الأول، كان بوبي ساندز قد حل مكان بريندان هاجس ليكون الضابط الذي يقود سجناء «الجيش الجمهوري الإيرلندي» في «مبنى إتش». على أساس التصويت، بدأ إضراب الطعام الثاني في 1 مارس/ آذار عام 1981. أصر على مضي أسبوعين قبل أن ينضم له أي سجين ثانٍ، على أمل أن تتحقق مطالب المضربين قبل أن يموت أي أحد. انضم الآخرون واحدا واحدا، وقبل أن ينتهي مات رجلان. أصبحت المهمة الملحة للكاردينال توماس أوفيايتش وللقساوسة الآخرين في السجن أن ينقذوا قدر ما يستطيعون من أرواح. رافق الأب فاول الكاردينال للقاءات التي حاولوا بها إقناع حكومة المملكة المتحدة بالقيام بتنازلات حقيقة أمام المضربين. لكن مارغرت ثاتشر لم تتراجع. يتحدث فاول عن محادثته الأخيرة مع بوبي ساندز: «أنهى حديثه بقوله لي: 'ليس هناك حب أكثر من ذلك، أن يقدم الرجل روحه لأجل صديقه'، وعلى ذلك رد الأب فاول: 'لن أجادلك بذلك'»[48].

بعد بدء الإضراب، توفي عضو البرلمان الجمهوري المستقل عن جنوب تيرون وفيرماناغ، وكان يجب عقد انتخابات جزئية. رشح بوبي ساندز بكونه «المعادي لسجن مبنى إتش/ سجين أرماغ السياسي»، وفي 9 أبريل/ نيسان انتخب للبرلمان، وتلقى أكثر من 30 ألف صوت. هذا العرض للدعم العلني للمضربين منحهم سبباً إضافيا لمواصلة الإضراب، وفي 5 مايو/ أيار توفي بوبي ساندز، بعمر سبعة وعشرين عاما. لكن كرب عائلات الرجال المتوفين كان شديدا، وأقنع الأب فاول، من أجل أن ينقذ الأرواح، بعض العائلات أن تتدخل بحيث يتم تغذية المضربين الذين يموتون لترجع لهم حياتهم رغما عن إرادتهم. أدى هذا لإنهاء الإضراب، وكان رد الحكومة أخيرا هو تلبية مطالب المضربين. كانت نظرة قيادة «الجيش الجمهوري الإيرلندي» والمضربين أنفسهم أنهم تعرضوا للخياة من الأب فاول. تذكر لورانس ماكون، الذي كان على شفا الموت عندما انتهى الإضراب، زيارات الأب فاول للسجن قبل خمسة وعشرين

---

(48) "Monsignor Denis Faul," Online obiturary, *The Times*, June 22, 2006.

عاما، وتهريبه السجائر والتبغ والأقلام، وجلبه الأخبار من العالم الخارج، بامتنان، لكنه أضاف: «أعتقد أن الخطوات التي اتخذها ليتدخل بإضراب الطعام كانت مستهجنة تماماً لدرجة أنه تلاعب بعائلات أولئك الصائمين»[49].

كان هذا أقل قسوة بكثير من الصحافة الجمهورية حينها. قال أحد الكتاب في صحيفة الإيرلندي (*Iris*) إن الأب فاول كان «رجلا متواطئا خائنا»، يحمل ذنب «التلاعب العاطفي والأخلاقي وتشويه الحقيقة والافتراء والعداء السياسي السافر لإضراب الطعام»[50]. كان هناك تهمتان. الأولى هي الكبر الأخلاقي، بالفشل باحترام الموقف الدروس بعناية للمضربين أمثال بوبي ساندز وبيك ماكفارلين ولورانس ماكون. كانت اتهام ماكون الثاني هي إنه لم «يتلاعب فقط بمأساة العائلات»، بل «حاول زرع الشقاق بينهم وبين الحركة الجمهورية»[51]. هل هذه الاتهامات مبررة؟ فكر بالمنظور الأخلاقي للمضربين. كانت تجربتهم هي أنهم رأوا منذ سن مبكر أهلهم وجيرانهم يتعرضون لظلم جسيم واعتداءات جسدية ويطردون من منازلهم ووظائفهم. بلجوئهم إلى المقاومة المسلحة كمتطوعين في «الجيش الجمهوري الإيرلندي» - و لم يكن أمامهم حل آخر - عوملوا كمجرمين، لكنهم تعرضوا لمعاملة سيئة أكثر بكثير من التي تلقاها المجرمون. بمواصلة مقاومتهم بما اعتبروه الآن الطريق الوحيد الممكن، اعتبروا أنهم يملكون حق الدعم من كل جمهوري. شاركت قيادة الجمهوريين خارج السجن شكوك الأب فاول، سواء حول فعالية الإضراب كتكتيك وحول فقدانهم حياتهم، لكنها لم تعتقد أنه يملك الحق بتجاوز قرار المضربين. فعله ذلك كان انتهاكا صارخا للتضامن الأخلاقي والسياسي الضروري لتحقيق أهدافهم. بالنسبة لهم، تدخلا لأب فاول مثل اعتداء كهذا. لم يعد من الممكن اعتباره ناقدا حسن النية، وإن كان لاذعا، أو حليفا من أي نوع آخر.

---

(49) *Irish Republican News*, June 22, 2006.

(50) مقتبسا في:

Padraig O'Malley, *Biting at the Grave: The Irish Hunger Strikes and the Politics of Despair*, Boston: Beacon Press, 1990, pp. 127-128.

(51) *An Phoblacht*, July 27, 2006.

يوضح التأمل بالاتهام الثاني، أنه استغل مأساة العائلات، ما وضع الأب فاول على النقيض مع المضربين. بالنسبة لهم كان هناك مصلحة وحيدة متجاوزة لما سواها، وهي انتصار القضية الجمهورية، ولها يجب إخضاع كل المصالح الأخرى. لكن بالنسبة للأب فاول كان هناك العديد من المصالح الأخرى التي يجب أخذه ابعين الاعتبار، ورعايته لعائلات المضربين لن تسمح له بالتضحية بمصلحتهم لصالح القضية الجمهورية. في الحقيقة، لم يكن حليفا موثوقا أبداً.

في الأيام والأسابيع التالية لإنهاء الإضراب، أظهر كذلك بعض التأثيرات السلبية لتفاعله المحسوس بعمق مع السجناء المحتضرين وعائلاتهم. لم يتحدث دائما بحكمة. أظهر ماكون في مذكراته عام 2006 أنه شعر بجرح بشكل شخصي من حديث الأب فاول أنه «هزم الجيش الجمهوري الإيرلندي» وأنه قادر على هزيمتهم في المستقبل. وهذا لم يكن مجرد حديث متهور، بل قراءة خاطئة للظرف مبالغة بالثقة، أدت لأن يصبح صوته غير مسموع بعد اليوم لدى العديد من المتعاطفين مع الجمهوريين، في نتيجة مأساوية لأن ما كان سيقوله حول قيادة «الجيش الجمهوري الإيرلندي» وخطأ وإساءة استخدامهم للسلطة خلال الخمسين عاما التالية كان يحتاج بشدة أن يستمع له ويتصرف بناء عليه. أحد تأثيرات إضراب الطعام والدعم الشعبي الحاشد للمضربين كما ظهر في انتخابات جنوب تيرون وفيرماناغ كانت أن «الجيش الجمهوري الإيرلندي» ونظيره السياسي «شين فين» ساروا في الطريق العسكري والسياسي الطويل والمضني نحو الحل السياسي للنزاعات الإيرلندية الشمالية الذي تجسدت في «اتفاقية الجمعة العظيمة» عام 1998. لكن السعي لهذا الهدف تضمن ممارسة وحشية للسلطة في بعض مناطق سيطرة «الجيش الجمهوري الإيرلندي»، والاختطافات والإعدامات لأولئك الذين يعتقد أنهم مخبرون أو متعاطفون مع البريطانيين، وأحياناً بلا أدلة كافية إطلاقا، والمعاقبة بالتسبب بعجز أولئك المتهمين بجنح جنائية مختلفة، واستخدام السلطة المخادع والمضلل لضمان الدعم لسياسات القيادة.

كان هناك دوماً نقاد جمهوريون لقيادة كهذه ضمن «الجيش الجمهوري الإيرلندي» و«الشين فين»، ونحن ممتنون لهم بصدقهم وبتصحيحهم السجل

التاريخي المعقد. (أحد الامتنانات الكبيرة لأنطوني ماكنتاير، السجين في «مبنى إتش» ثم المؤرخ، لمشروع تاريخه الشفهي، وكتابه **الجمعة العظيمة: موت الجمهورية الإيرلندية** (*Good Friday: The Death of Irish Republicanism*)، ومدونته **الريشة المتأملة** (*Pensive Quill*)) .لكن لم يكن هناك أحد ثابت بنقده لـ«الجيش الجمهوري الإيرلندي» و«شين فين» بكل المعايير أكثر من الأب فاول، الذي أصبح الآن مستعدا لوصف قيادة «الجيش الجمهوري الإيرلندي» بأنها «فاشية». في الوقت نفسه، واصل تكريس نفسه لاحتياجات السجناء الجمهوريين ولا سيما لعائلاتهم، بينما ما زال يعمل على فضح بعض المظالم الراسخة التي أدانها منذ البداية. عام 1975، حكم على ستة رجال إيرلنديين بالسجن المؤبد لزراعتهم القنابل في حانتين في بيرمينغهام عام 1974، متسببين بمقتل واحد وعشرين شخصا. في العام نفسه، حكم على ثلاثة رجال إيرلنديين وامرأة إنجليزية بالسجن المؤبد لتفجير حانة في غيلدفورد، بينما تلقى ستة رجال إيرلنديين وامرأة إيرلندية أحكاما طويلة بالسجن لتوفيرهم تلك المتفجرات. كانوا جميعا بريئين، وأدينوا على أساس أدلة ملفقة واعترافات انتزعت بالتعذيب. هؤلاء جميعا أسقطت أحكامهم من «محكمة الاستئناف» ما بين أعوام 1989 و1991، إثر حملة أطلقها وواصلها لنهايتها الأب فاول ورفاقه. ولذا، ظل خصيما لحكومة المملكة المتحدة بقدر ما هو الآن خصيم لـ«الجيش الجمهوري الإيرلندي».

ولكن، إن كان له نقاد وأعداء - كان يتلقى بين الحين والآخر تهديدات بالقتل، بعضها كان عليه أخذها بجدية كبيرة - فإصراره على مواصلة مساعدة أولئك المحتاجين بكرم ولطف كبيرين تفوق غالبا على الانتقادات الحادية. عندما استقال عام 1998 من أكاديمية سان باتريك وأصبح كاهن أبرشية كاريكمور القريبة، اعترضت مجموعة محلية من مؤيدي «الجيش الجمهوري الإيرلندي» بصخب على تعيينه، وحين التقى ببعض أعضاء جاهز شرطة إيرلندا الشمالية، طلب بعض رعايا الأبرشية إلغاء تعيينه. لكن لم يمض وقت طويل قبل أن تكسب ميزاته الشخصية الجميع إلا نقاده الأشداء. رقته الكنيسة لرتبة مونسنيور عام 1995، معترفة أنه كان نموذجا لحياة القساوسة. وكان له آمال كبيرة عما سينجم

عن «اتفاقية الجمعة العظيمة»، ولكن دون أوهام حول مدة الوقت المطلوب لتتحقق المصالحة الحقيقية. كان سعيدا أن إيرلندا الشمالية، ببقائها بريطانية، استمرت بالتمتع بميزات الصحة والرفاه التي جعلت حياة الفقراء أقل صعوبة. لكنه اعتبر أن المطلوب الآن هو الصبر والتسامح مع أولئك الذين كان معهم في نزاع، في فضائل صعبة، لكنها ليست أصعب من فضيلة العدالة، التي جسدها لسنوات عديدة.

كانت التغيرات التي مرت بها كل من إيرلندا الشمالية ودينيس فاول ما بين أعوام 1956 و2006 ملحوظة. وكذلك هي الثوابت الثلاثة في حياة المونسينيور فاول. الأول هو دفء علاقاته مع أشقائه وأقربائه وأصدقائه. إنني مفتون للحديث عن الطاقة التي أنفقها لاستدامة هذه العلاقات، لكن هذا سيكون مضللا، إذ أنها هي التي استدامته. الثاني هو شغفه المتواصل بكرة القدم الغاليّة. بينما كان مدير أكاديمية سان باتريك، فاز فريقها بكأس الغوجان، الذي تتنافس به فرق المدارس الثانوية على امتداد إيرلندا. لم يكن هناك أمر آخر يمكن أن يسره أكثر من ذلك. كان الثابت الثالث هو نهمه للتعلم، لفهمه قضايا الحياة في النقاش اللاهوتي والفلسفي المعاصر وتفهمه لها. هنا كان يقرأ بشكل واسع، منشغلا نقديا مع البروتستانتي ستانلي هاورواس والكاثوليكي جان بورتر. مع نهاية حياته كرس نفسه لتعلم اللغة العبرية. (هذه التقارير عن اهتمامات وتوجهات المونسنيور فاول مأخوذة من محادثات ومراسلات خلال الأعوام الخمس عشر الأخيرة من حياته).

لقد كان الآخرون هم الذين وصفوا التزاماته اللاهوتية بأنها محافظة. لقد كانوا منزعجين تحديداً من مقاومته مقترحات أن الأطفال الكاثوليك في إيرلندا الشمالية لا يجب أن يتعلموا في مدارس كاثوليكية، وإنما يجب أن يتعلم الأطفال الكاثوليك والبروتستانت معا في المدارس الحكومية. كان الداعمون الليبراليون لهذا التغيير ذوي نية طيبة. اعتقدوا أن فقط بذلك يمكن للمجتمعات الاتحادية والجمهورية أن تتحرر من عداواتها التقليدية والمميتة. لقد كانت نظرة المونسنيور فاول، على العكس، هي أن أعضاء المجتمعين يجب أن يتصالحوا

دون أن يفقدوا هويتهم، في مهمة فائقة الصعوبة، لكنها جديرة بالخوض. كان التعليم الكاثوليكي المميز أساسيا لجعل الكاثوليك المتعلمين قادرين على خوذ هذه المهمة، لكن المهمة نفسها كانت سياسية. في نهاية حياته قال إن الحزب الوحيد الذي كان يمكن أن يصوت له الآن «حزب العمال»، الورثة الماركسيين لرفاقه القدماء في «رابطة العدالة القانونية».

توفي المونسينيور فاول بالسرطان في 21 يونيو/ حزيران 2006. كان هناك حشد كبير للغاية في أدعية جنازته، ليس فقط من عائلته وأصدقائه ورعايا أبرشيته، وإنما السجناء السابقين وعائلاتهم والمضربين عن الطعام والأعضاء القياديون في «شين فين» الممتنين جميعا له. أصر هؤلاء القياديون بشدة في مقابلات صحفية أنهم كانوا هناك بسبب دور المونسنيور فاول الأسبق في نزاعات إيرلندا الشمالية. لقد كان سيفرحه للغاية أن يرى جمعا من كل هؤلاء الأشخاص الخيرين بصدق معا بجانب مجموعة صغيرة من الأنذال الجامحين.

6.5. ما أهمية ذلك؟

هذه إذا أربعة أمثلة على فاعلين جسدت حياتهم الفضائل، نوع الحيوات التي علينا فهمها إن كنا نريد فهم ماهية الفصائل. سارت هذه الحيوات جيداً، وهذا ليس فقط من ناحية الرغبة والتفكير العملي. حياتهم، مثل أي حياة، كان يمكن أن تضطرب، وهذا ليس بسبب خطأ منهم، إن كانوا متأثرين بنحس كبير أو كثير. لكن هذه الحيوات نفسها كان يمكن أن تضطرب بسبب رغبات الفاعل سيئة التوجيه والتفكير العملي الفاسد. وبالطبع، في كل من هذه الحيوات، كما في كل حياة، كان هناك فعلياً مناسبات وجهت بها الرغبات بشكل سيء وكان التفكير العملي فاسدا. ما بدا أنه مهم لهم جميعا هو العلاقة بين تحديد الفاعل لأهدافه وفهمه للعوائق أمام تحقيق تلك الأهداف. من المهم أنه بالحالات الأربعة جميعا كان لا بد من النظر لبعض هذه العوائق ليس بأنها عقبات مزعجة لسير ذلك الفاعل بطريقه، وإنما بأنها أخطاء أو شرور يجب مواجهتها كأخطاء أو شرور.

كانت العوائق في كل حالة مختلفة بشكل ملحوظ عن الحالات الثلاثة الأخرى. معاداة السامية القاتلة التي واجهها غروسمان كانت إجحافا من نوع وترتيب مختلف تماماً عن الإجحاف الطائش ضد النساء في المجال القانوني الأمريكي الذي كان على أوكنور أن تتجاوزه. المظالم الإثنية والطبقية التي واجهها جيمس كانت ذات سمة مختلفة عن تلك المظالم الدينية والطبقية التي حددها فاول. ولكن بالنسبة للأربعة جميعا، كان تصور الفاعل لمصلحته وما عليه فعله بتحقيقها، حتى وإن كان ما زال غير ناضج وبدائي' وضعه على جانب المعارضة لما اعتبر أخطاء وشرورا لا يمكن التسامح معها. ربما علينا إذا أن ننظر بجدية بفكرة أنهم لو كانوا غير ذلك لما كانوا سيتصورون مصلحتهم كمصلحة أصيلة. أن يصر الشخص على تحقيق مصلحته بكونها خيرا دوماً يتضمن، وغالبا لا يمكن فصله، عن وضع النفس ضد تلك الأخطاء والشرور بعينها التي تقف بوجه تحقيق تلك المصلحة، وليس فقط لأنها تقف بوجه تحقيقها. ولكن، إن كان الأمر كذلك، فهذا أيضاً سينعكس بمواضع رغبات الفاعل وفي تفكيره العملي.

انظر أولاً لكيفية ذلك حول مواضع الرغبة. أولئك الذين تعلموا التفريق بين مواضع الرغبة التي يملكن سبباً حسناً للسعي لها عن تلك التي سيكون من الأحسن تنحيتها سيكونون قد حددوا، بفعلهم ذلك، أهدافا سيكون من الحسن لهم السعي لتحقيقها. إنهم يعرفون الآن كيف يرتبون المصالح وسيفكرون تبعا لذلك، ولكن بمرحلة ما قد يجدون أنفسهم منزعجين بعوائق غير متوقعة أمام تحقيق أهدافهم. كيف يستجيبون لذلك يتضمن إجابتهم على سؤال: هل هذه العوائق بعينها أمر يجب إيجاد طريق حولها أو عبرا بأقل كلفة ممكنة أم أنها تمثل نوعا ما من الخطأ أو الشر الذي لا يمكن التسامح معه، بحيث حتى إن كان من الممكن تجنب الاضطراب بسببهم بهذه المناسبة، فالاستجابة لهم لا يمكن إلا أن تكون بعاطفة قوية، برغبة شديدة بإنهاء تلك العوائق، وليس فقط لها بحد ذاتها؟ بالنسبة لشخص لم يتأثر كثيراً، لشخص لا يملك رغبة عارمة كهذه، قد يكون من المحتمل كثيراً أن رغبته بتحقيق خيره كخير بها خلل ما.

إنهم لا يهتمون كفاية بذلك الخير كخير بحيث يثير القبيح والشر بهم الغضب، وإن بهدوء.

إن كانوا يهتمون بما يكفي، سيفكرون من الآن بطرائق مختلفة للغاية، إذ أنهم سيملكون الآن هدفا إضافية أو مجموعة إضافية من الأهداف، وبين الحين والآخر عليهم التفكير كيف ان تحقيق أهدافهم المعينة المباشرة بتلك الظروف بعينها مرتبط بالتزامهم بالنضال ضد هذا الشر أو ذاك الذي حددوه. كان الأمر كذلك بالعديد من الحالات لغروسمان وجيمس. لكن أمثلتهم قد تكون مضللة، إذ إنه للعديد من الفاعلين معظم الوقت، لا تظهر الشرور التي يواجهونها في حياتهم اليومية كعوائق أمام أهدافهم، على غرار الطمع والأنانية والفظاظة والرعونة، وأحياناً ممأسسة، كأي شيء يشابه الأفكار التاريخية العالمية الكبرى مثل الستالينية في شباب غروسمان أو الإمبريالية في شباب جيمس. بيد أن العلاقة بين اهتمام أولئك الفاعلين الأصيل بخيرهم كخير، وليس فقط لأنه خيرهم، وبتأثرهم للنضال ضد تلك الشرور كشرور، وليس فقط لأنها عوائق أمام تحقيق خيرهم، هي واحدة وموحدة، مثلما كانت حالة غروسمان وجيمس. وينطبق الأمر كذلك على الرغبات، وكذلك على التفكير العملي. هؤلاء الفاعلون في عاداتهم بحياتهم اليومية لن يكون لهم أهداف هي لهم تحديداً، وإنما، إن كانوا مهتمين بخيرهم كخير، ستوجد لهم أيضاً التزامات بالنضال ضد أنواع بعينها من الشر، وهو أمر عليهم أن يجدوا له مكانا في تفكيرهم العملي.

بإبقاء ذلك نصيب عينينا، نستطيع أن نسأل ما الموجود بتلك الحيوات الأربعة ويجعلها مفيدة حول كيف نعيش جيداً، وأن نرغب ونتصرف بحيث يملك الشخص أسبابا للرغبة والتصرف كما يفعل. لكن علينا هنا أن نكون حذرين. أكدت سابقا أننا نستطيع فهم التعميمات السياسية والأخلاقية والمفاهيم التي تجد تعبيرا عنها إن كنا نعرف كيف نطبقها في العديد من الحالات بعينها. وهنا نجد الحاجة للانتقال للسردية. الآن، بعد سرد تلك الحيوات الأربعة، يجب أن يتضح أننا نستطيع أن نفهم هذه السرديات بشكل وافٍ فقط إن كنا نستطيع فهم التعميمات والمفاهيم المرتبطة. يبدو أنه لا يمكن فصل الفهم النظري عن فهم

السردية. بيد أنه صحيح أيضاً أن ما تظهره كل سردية هو تفرد كل حياة، بالدرجة التي تقاوم بها خصوصياتها أن تُتناول بالتعميمات. لهذا قد تصبح سرديات كهذه، إن كانت حقائقها صحيحة، لا تعلم بأي طريقة مبسطة، وليست مصدرا لأمثلة أخلاقية سهلة، وإن كانت سرديات نموذجية لحيوات جديرة بالإعجاب. أولئك الذين لا يدركون تعقيد السرديات قد يرتكبون خطأ افتراض أننا نستطيع صياغة مجموعة من التعميمات الكافية للاستعمال العملي قبل القرار والفعل، تعميمات قد تصلح كوصفات لأي أحد وكل أحد. إن كانت كذلك، فأحد الحيوات الأخلاقية قد تصبح بجوانبها البارزة مجرد تكرار لحياة أخرى، وهو أمر يحول دونه تفرد كل حياة. ومع ذلك، فالحيوات الأربعة التي درسناها تملك سمات مشتركة مهمة، لا سيما في مراحلها المبكرة.

هناك أولاً تلك السمات التي تنتمي للتكوين الأولي للشخصية. باختلاف الطفولة والتعليم المبكر لأوكنور وجيمس وفاول - لا نعرف الكثير عن طفولة غروسمان - فمن الواضح أن هؤلاء الثلاثة أدركوا جيداً أن العائلة والمدرسة هي التي جعلتهم قادرين ومتحفزين على التعلم والتطور بما يتجاوز العائلة والمدرسة. ولذا، فالتعميمات هنا في الصميم حتما، والدراسات التجريبية لعلماء النفس ذات صلة بالموضوع. هناك ثلاث ميزات مهمة في تلك المرحلة المبكرة، إذ أن غيابها سيكون من الصعب تطوير فضائل رئيسية مستقبلا، وربما مستحيلا. أولاً هناك الجدارة بالثقة، الاعتمادية، والتي تبرر للآخرين تشكيل توقعات كيف يستجيب الشخص وعلى ماذا. السمة الثانية المرتبطة هي ميزة الصدق، بحيث يستطيع الأشخاص الاعتماد على ما يقره الشخص. بدون هاتين الميزتين، تصبح أنواع بعينها من العلاقات، بما في ذلك أنواع بعينها من الصداقات، مستحيلة، بقدر ما هي أنواع العلاقة العامة والخاصة مطلوبة لتطوير الشخصية بالمستقبل. الميزة الثالثة المطلوبة بشدة ذات نوع مختلف. إنها القدرة على تخيل مسارات بديلة للفعل عن تلك التي يشارك بها الشخص، أهداف مختلفة، طرائق مختلفة لتحقيق الشخص لأهدافه الحالية، بحيث يجبر الشخص على أن يسائل أسبابه لمواصلة ما يفعله، وكيف تقارن تلك الأسباب بأخرى

للتصرف بطريقة مختلفة. بدون هذه المخيلة وبدون الحكم الجيد عن وقت ممارستها، سيصبح الشخص حتما مفكرا عمليا يوجد به خلل. كل الميزات الثلاثة عموماً علامات على تنشئة حسنة.

قول ذلك يدعم ويوسع ما قيل سابقا ن طبيعة هذه التنشئة. والنظر للاختلافات الكبيرة بين الحيوات الأربعة يدعم ويوسع ما قيل سابقا كيف تعبر الحيوات المختلفة عن تصور واحد نفسه للازدهار البشري. ما أكدته حينها كان الاختلافات الناجمة عن خصوصيات الثقافات المختلفة التي تُعاش بها الحيوات. ولكن، بينما ترتبط الاختلافات بين حيوات غروسمان وأوكنور وجيمس وفاول جزئياً بالثقافة التي عاش كل منهم بها، كان البارز هو الخلافات التي تميز التفرد المميز لرغبات كل فاعل وتفكيره العملي، إذ أن أحد سمات المفكر العملي الحسن قدرته على تحديد خصوصيات ظرفه المرتبطة، وما يجعل من الصعب في هذا الظرف بين الحين والآخر تطبيق تعميمات وخطيرا الاعتماد على السوابق. تفتح الممنوعات السلبية لمبادئ القانون الطبيعي، كما أكدت سابقا، مدى من الممكنات بإخبارها فقط ما علينا ألا نفعله.

خصوصيات ظرف الفاعل مرتبطة باتخاذه القرار من حيث أي المصالح هي المتأثرة في ذلك الظرف، وبأهميتها النسبية في ذلك الظرف. يعتمد وضوح تصور الفاعلين على ما هو المتأثر وقدرتهم على الحكم المناسب على مدى قدرتهم على الأخذ بالحسبان ليس الظرف الموجود أمامهم، بل أيضاً كيف يبدو لأولئك الآخرين المشاركين معهم في ذلك الظرف، لا سيما أولئك الآخرين الذين يتعاونون معهم بتحقيق المصالح العمومية. وتلك القدرة مكتسبة فقط بالتداول مع الآخرين الصادقين ذوي البصيرة بحيث يستطيع الشخص أن يتجاوز ما يمكن أن يكون محددات لوجهة نظر الشخص نفسه، كما أشرت سابقا. من المهم إذا أي المصالح العمومية يقرها الشخص وما أنواع الأصدقاء التي يملكها الشخص، في أمر يجعل من المهم جدا أن ينمي الأطفال ميزات الشخصية تلك، والتي لا يستطيعون بدونها أن يأملوا بالاهتمام بالمصالح العمومية المرتبطة وأن يكون لهم أصدقاء طيبون من أنواع مختلفة جيداً. هذا الاهتمام بالمصالح العمومية وهذه

القدرة على الصداقة سمات بارزة لكل من الحيوات الأربعة التي سردتها.

تشكلت بعض علاقات غروسمان الأساسية في حياته المبكرة، وبعضها أثناء تجارب الحرب وما بعد الحرب، وبعضها في العالم الأدبي السوفييتي. نمت أوكنور صلات وثيقة مع أنواع مختلفة من الأمريكيين، بينهم أفراد عائلة وعمال مزارع وكتاب قانونيون. كان جيمس متوافقا مع لاعبي الكريكت والروائيين، مع نقابيي لانكشير وعمال سيارات ديترويد، ناهيك عن صلاته العائلة. كان لدى فاول نفس الصلات العائلية القريبة، وواصل صداقاته مع زملاء المدرسة وبعض القساوسة وبعض أفراد «حزب العمال»، ومعنا جميعا ممن ألهمنا عاطفة أبدية. استبعد تلك الصداقات وسيكوون عليك أيضاً استبعاد ما كان أساسيا برغباتهم وتفكيرهم العملي. إن أحد الأفكار الأرسطية والتوماوية التي لم تقدر كفاية هو أن أحد سمات الفاعل العقلاني الكامل هي أنه خاصة وعامة يملك قدرا منوعا من الأصدقاء الطيبين.

ليمتلك الشخص صديقا طيبا عليه أن يكون صديقا طيبا، وأن تكون صديقا طيبا يتطلب من الشخص أن يملك ميزات الجدارة بالثقة والاعتمادية وفضيلة الصدق، وأيضاً فضيلتي الأمانة والإخلاص، الأمانة بحيث لا تتغير التزامات الشخص من ظرف لآخر، والإخلاص بحيث تستمر التزامات الشخص مع الوقت. قد تكون الشخصية السيئة بهذه الجوانب أحياناً صورة معكوسة للشخصية الجيدة، بالتزام الشخص الثابت والدائم، مثلاً، لشق طريقه. لكن هذا الالتزام الثابت والدائم يجعل الصداقات المستمرة، بعكس التحالفات المؤقتة، مستحيلا. من المهم إذا كيف يُنظر لأمانة وإخلاص الشخص من الآخرين المرتبطين. إن أحاكمهم تحديداً حول شخصية الفاعل، لا أحكام الفاعل حول نفسه، هي التي في الصميم. وهؤلاء الآخرون هم الأقدر عموماً على الحكم على الوجهة الكلية أو غياب هذه الوجهة في حياة فاعل ما بعينه. مم تتكون هذه الوجهة الكلية؟

لها جانبان، أشرنا لإحداها سابقا، وهي متمثلة في كل الحيوات الأربعة. الأولى هي نمط تطور بترتيب المصالح في مناسبات بعينها، بحيث تظهر مصلحة

أو مجموعة مصالح بأنها ذات أهمية متجاوزة لغيرها، مصلحة أو مصالح لا يمكن تحقيقها نهائيا وتماماً بتحقيق هذا أو ذاك في مناسبة ما بعينها. ولذا كانت مهمة غروسمان التي حددها لنفسه بتقديم روسيا للروس كما هي، هدف لن يستطيع تحقيقه نهائيا بكتابة هذا الكتاب أو ذاك، مهما كان إنجازه الأدبي. وكذلك كان تصور أوكنور عن العيش حياة من الخدمة العامة، بهدف لا تستطيع تحقيقه نهائيا بعملها جيداً بهذا المكتب أو ذاك، مهما كان مميزا. وكذلك كانت مهمة جيمس التي حددها لنفسه بإيصال إدراك عن ماضينا المشترك بحيث نعرف من وما نحن عليه بإعادة صناعة حاضرنا، وبتصور فاول عن نظام اجتماعي عادل ورحيم مكتمل. فهم وجهة هذه الحياة يعني إدراك أنها جميعا بقيت غير مكتملة. وجهتها تشير إلى ما وراء المصالح المحددة التي كانت أهدافهم.

ولكن من وقت لآخر، يحتاج الفاعلون العقلانيون أن ينظروا للغاية أو الغايات التي سيتحركون نحوها، إن كانوا يريدون مواصلة التصرف كما يفعلون. تعتمد كيفية تأملهم بتلك المناسبات على نوع الشخص الذي أصبحوه، وهنا يجب النظر بجانب ثان من الوهجة الكلية في حياتهم، إذ أنهم بتحركهم نحو تحقيق مصالح منوعة يتغيرون كذلك، مطورين ومعززين بعض السمات، ولكن فاقدين أخرى، ولذا هناك قصة يجب سردها حول كيفية رغباتهم وأسبابهم للرغبة ما يرغبونه أصبحت كما هي عليه الآن أخيرا. إنهم سيدركون أن تلك التغيرات، طالما كانوا يفهمون أنفسهم، في رغباتهم وبالتالي بأنفسهم كان لها، وما زال، وجهة كلية، رغم أن الوعي الذاتي للفاعلين حول هذا أيضاً قد يظل محتاجا للتصحيح بأحكام الآخرين المعنيين. هنا مجددا قد تكون أمثلة الفاعلين الأربعة الذين سردت حياتهم مضللة، إذ أنه على الرغم من أن الأربعة جميعا كانوا ببعض الأوقات أو ببعض الجوانب غير واعين لبعض محدداتهم، كان لهم جميعا بعض الأوهام حول أنفسهم وحول رغباتهم وحول أسبابهم الرغبة كما فعلوا. لقد تعلموا سابقا أو لاحقاً أن ينظروا لأنفسهم كما قد يراهم الآخرون ذوو الصلة وأن يفكروا بصدق بأنفسهم.

إذن، الوجهة من هذين النوعين علامات على حياة معاشة جيداً. ولكن،

الوجهة إلى أين؟ حتما نحو مجموعة من المصالح القابلة للتحقيق، المرتبة كما يقتضي المنطق، مجموعة تتغير بشكل خاص مع تحرك الفاعلين من المراهقة نحو منتصف العمر وما بعده. بيد أن هذا يعني أن الشخص الذي يموت قبل أن يحقق أبرز ما كان من تلك المصالح، مهما كان، يجب أن يكون قد فضل، قد عجز عن إتمام أو إكمال حياته، وبذا قد نحكم أنهم إن عاشوا أطول، فربما كانوا سيتمون أو يكملون تلك الحياة؟ تفكيرنا كذلك، كما أكدت سابقا، يعني عدم فهمنا. العيش جيداً هو التصرف بالتحرك نحو تحقيق أحسن المصالح التي يستطيع الشخص قادراً على تحقيقها وأن يصبح نوع الفاعل القادر على تحقيق تلك المصالح. لكن لا توجد مصلحة محددة محدودة يمكن بتحقيقها إتمام وإكمال الحياة. هناك دوماً أمر آخر وأكثر ليتحقق، مهما كانت تطلعات الشخص. إتمام وإكمال الحياة يتكون بامتلاك الفاعل الإصرار على التحرك نحو وما وراء أحسن المصالح التي يعرفها. ولذا، توجد هناك مصلحة إضافية مفترضة أخرى، موضع رغبة متجاوز لكل المصالح المحدودة والمحددة، المصلحة التي تسعى لها الرغبة طالما كانت غير ملباة حتى بأكثر المصالح المحدودة رغبة، كما تقتضي الحياة الطيبة. ولكن، تنتهي هنا تحريات السياسة والأخلاقيات. وهنا يبدأ اللاهوت الطبيعي.